PUBLICATION TRIMESTRIELLE

Onzième Année
1950 - Fascicule IV
— (96 pages) —

Directeur : R. P. CAYRÉ, A. A.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

LA VIE THÉOLOGALE

Philosophie — Théologie — Spiritualité

ÉTUDES

RECHERCHES



P. LETHIELLEUX
ÉDITEUR
10 - RUE CASSETTE - 10
PARIS 6e

DIRECTION
ÉTUDES AUGUSTINIENNES
LORMOY, PAR MONTLHÉRY
(SEINE-&-OISE)

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

DIRECTION ET RÉDACTION

Direction : R. P. F. Cayré, A. A., Institut Saint-Augustin, à Lormoy, par Montlhéry (Seine-et-Oise), France.

Administration : P. Lethielleux, éditeur, 10, rue Cassette, Paris (6e). Compte postal PARIS 21.44.

Nous serions reconnaissants à nos abonnés de bien vouloir nous régler, sans attendre de rappel, leur abonnement 1951 ; les prix demeurent inchangés : 600 fr. pour la FRANCE ; 800 fr. pour les autres pays.

Pour l'AUSTRALIE, la BELGIQUE, le CANADA, le CONGO BELGE, les ETATS-UNIS (U.S.A.), la GRECE, la SUISSE, etc..., les Offices des Changes autorisent sans formalités spéciales le versement des abonnements dans les bureaux de poste.

Si vous ne désirez pas renouveler votre abonnement, prière de nous le faire connaître ; sauf avis contraire, les abonnements seront renouvelés automatiquement.

DERNIERS OUVRAGES ENVOYÉS A LA REVUE

— « *A leur service* » (Les enseignants et l'A. C. des enfants), in-16, 126 p. Fleurus, 1950.

BAUDOUIN (Ch.) : *De l'instinct à l'esprit* (Études carmélitaines), in-8°, 305 p., Desclée de Brouwer, 1950.

BONSIRVEN (J.) : *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 20 × 15 246 p., Beauchêne, 1950.

BOUËSSÉ (H.) : *Un seul chef ou Jésus-Christ*, 19 × 12, 256 p., Gabalda, 1950.

BOUTIN (L. N.) : *La Pénitence, le plus humain des sacrements*, in-8°, xxiii-264 p., Ed. de l'U. d'Ottawa.

BUZY (D.) : *Le Cantique des Cantiques traduit et commenté*, in-16, 230 p., Letouzey, 1950.

CARLO (C. de) : *Jus religiosorum*, in-12, xxvi-622 p., Desclée, 1950. *Catholicisme* (Hier, aujourd'hui, demain), (Confréries-Curé), 28 × 20, 383 p., Letouzey, 1950.

« *C. E. R. M. A.* », : *La Mère de Dieu qui est notre Mère*, 23 × 16, 52 p., Ed. de « La Madone », 1950.

COMBES (A.) : *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Contemplation et apostolat*, in-8°, 311 p., Bonne Presse, 1950.

COURTOIS (G.) : *En vacances. Mon livre de prière*, in-16, 292 p., Ed. Fleurus,, 1950.

— *Pour réussir auprès des enfants*, in-16, 152 p.

— *Quand l'âme est dans le tunnel*, in-16, 65 p.

— *Jeune prêtre. Notes de Pastorale pratique*, in-8°, 198 p.

— *Le sens de l'Eglise*, (Coll. « Feuillets de vie spirituelle »), 15 × 12. 80 p.

DESCAMPS (A.) : *Les Justes et la Justice dans les Evangiles et le christianisme primitif, hormis la doctrine proprement paulinienne*, in-8°, xix-335 p., Publ. Univ. de Louvain, 1950.

Dictionnaire de Droit canonique, fasc. xxv (Duacensis-Emigrants), 28 × 20, 255 p., Letouzey, 1950.

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie eccl., fasc. lxvii (Catulinus-Cueta), 28 × 20, 255 p., Letouzez, 1950.

Ecole du Christ (A l'), 18 × 13, 160 p., Cœurs Vaillants, s. d.

Enchiridion de statibus perfectionis, (Collectanæ sacræ congregationis de religiosis), 22 × 16, lxix-652 p., Office du livre catholique, Rome, 1949.

(suite p. 3 couverture).

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE
N° 37

1951 — Fascicule 1
(96 pages)

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

REVUE TRIMESTRIELLE

PRÉSENCES DE DIEU

Deuxième Série N° 1

Sous ce nouveau titre, qui double l'ancien sans le supprimer, notre revue reste fidèle à son programme, synthèse vivante de philosophie, de théologie et de spiritualité.

L'âme de cette synthèse est DIEU PRESENT. Entendons bien : **Dieu présent en l'homme.**

Sans doute Dieu est partout. Mais sa présence en l'homme a pour nous une portée spéciale et peut-être est-ce là le point dont le chrétien moderne a le plus besoin de prendre conscience pour faire face aux exigences de l'heure.

En ramassant ainsi, en une formule simple et vivante, les trois données exprimées jusqu'ici par des sous-titres, nous n'entendons rien supprimer, mais, au contraire, rendre plus concrètes et la **doctrine,** qui est le fond de la vie chrétienne, et les applications, qui en sont les fruits.

PRÉSENCES DE DIEU voudrait rendre tangible, en quelque sorte, le divin, surtout le révélé, dans la mesure du possible. Plus que les anciens, l'homme moderne a le sens de la vie. Il ne sépare pas des idées leurs conséquences. Que le croyant réalise cela dans le domaine de la foi : il verra mieux, à nous suivre, la liaison entre les vertus naturelles, trop négligées parfois, et les vertus surnaturelles, surtout théologales, qui en sont la vraie force. L'incroyant comprendra qu'il ne peut atteindre Dieu hors du Christ et de son royaume, qui est l'Eglise, hors de la grâce, œuvre de son Esprit.

Toute vraie sagesse cherche Dieu ; c'est le propre de la **sagesse chrétienne** de le montrer présent en l'homme. La philosophie seule n'y peut suffire, mais la vraie religion réalise cet idéal quand elle saisit l'homme tout entier, jusqu'à la racine même de son activité, dans les profondeurs de l'âme où la vérité et l'amour sont unis : c'est là la vraie sagesse, celle qui saisit Dieu présent au cœur.

Pour réaliser ce programme, la revue fera appel, non seulement à des théologiens de profession, mais à des laïcs compétents, pour ce qui touche surtout la sagesse naturelle, dont le rôle est indispensable de nos jours. Elle sera ainsi plus accessible à un large public, qui tirera profit des informations bibliographiques abondantes qui sont et qui resteront l'une des notes de l' « Année Théologique ».

Le Directeur, F. CAYRÉ.

IMP. EST - BESANÇON - 26, RUE RENAN

Fascicule IV

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE
* 1950 *

THÉOLOGIE ET DOXOLOGIE[1]

II. — APPLICATION

SOMMAIRE. — I. Il y a une spiritualité doxologique.
II. Caractère traditionnel de cette théologie.
III. Déficit d'une certaine théologie moderne.
IV. Conclusion : Bossuet, témoin de la Tradition.

I. — Existence d'une spiritualité doxologique

Cette théologie euphorique de la Création et de la Providence commande une spiritualité.

Spiritualité d'adoration, d'acclamation jubilante et d'actions de grâces. « A Dieu seul sage, par Jésus-Christ, la gloire dans les siècles. Amen[2] ». « Au Roi des siècles, incorruptible et invisible, honneur et gloire dans les siècles des siècles. Amen[3] ». « A Celui qui a puissance de vous garder sans faiblesse et de vous faire paraître devant sa gloire irrépréhensibles et dans l'allégresse... au Seul Dieu, notre Sauveur, par Jésus-Christ, notre Seigneur, gloire, majesté, force et puissance, dès avant tous les temps et maintenant et dans tous les siècles. Amen[4] ».

1. *Errata.* Prière de rectifier dans la Chronique dogmatique de l'Année, fasc. III, p. 242, ligne 37 : « Histoire sainte engageant la métaphysique sacrée qui en émerge. » P. 250, ligne 25 : « La nécessité de la Passion y est d'abord niée, qui ressortirait *a priori*. » P. 262, ligne 30 : « Régir et paître ont une autre saveur. »
2. *Rom.*, XVI, 27.
3. *I Timot.*, I, 17.
4. *Jude*, I 24-25.

Ces doxologies de la terre sont déjà apparentées aux doxologies du ciel : « A Celui qui nous aime et nous a déliés de nos péchés dans son Sang — et il nous a faits royaume, prêtres à son Dieu et Père — à Lui la gloire et la force pour les siècles des siècles. « Ici et là, ce ne sont pas des souhaits qui sont adressés à Dieu mais la reconnaissance de son excellence dès avant tous les temps et maintenant et à jamais. Notre hommage consiste à y acquiescer avec soumission joyeuse[1] « et dans la gratitude, car le bien de Dieu est notre bien : « Amen ». Ainsi, la jeune Eglise terminait ses prières, au témoignage de Paul : « C'est par lui, le Fils de Dieu, que nous disons : « Amen » à la gloire de Dieu[2]. »

Spiritualité apostolique, spiritualité de souhaits, de vœux et d'action missionnaires à finalité latreutique. La charité du Christ presse ses disciples : il faut que « cette gloire de Dieu reflétée par la face humaine du Christ « et par » son Evangile[3] » resplendisse de plus en plus chez le plus grand nombre des hommes qui fixent encore leur destinée. « Animés du même esprit de foi dont il est écrit : « J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé », nous croyons, nous aussi, et c'est pourquoi nous parlons. Car nous savons que Celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus nous ressuscitera nous aussi avec Jésus, et nous fera paraître avec vous devant lui. Et tout cela à cause de vous, afin qu'une grâce plus abondante fasse naître l'action de grâces chez un plus grand nombre, et la multiplie pour la gloire de Dieu[4]. » Voilà bien, définie par l'Apôtre, « la plus grande gloire de Dieu » qui est l'âme de tout apostolat[5].

« Aimons Dieu, mes frères, disait Vincent de Paul, aimons Dieu, mais que ce soit aux dépens de nos bras, que ce soit à la sueur de nos visages. Car bien souvent tant d'actes d'amour de Dieu, de complaisance, de bienveillance, et autres semblables affections et pratiques intérieures d'un cœur tendre, quoique très bonnes et très désirables, sont néanmoins très suspectes

1. Charue, Bible Pirot, t. XII, p. 579.
2. *II Cor.*, I, 21.
3. *II Cor.*, IV, 4-6.
4. *II Cor.* IV, 13-16.
5. Nous citons ordinairement saint Paul d'après la traduction de M. Osty : *Les Épîtres de saint Paul*, édit. Siloë. Nous avons volontiers utilisé les brefs et denses commentaires qui accompagnent cette excellente traduction.

quand on n'en vient pas à la pratique de l'amour effectif. « En cela, dit Notre-Seigneur, mon Père est glorifié, que vous rapportiez beaucoup de fruit... » Ne nous trompons pas : Totum opus nostrum in operatione consistit ».

Spiritualité essentiellement christique, indissolublement sacerdotale et royale, faite de total oubli de soi dans l'humble don de tout soi-même aux desseins de l'amour de Dieu sur le Christ et sur l'univers.

II. — Caractère traditionnel de cette théologie

Cette théologie de la gloire de Dieu et du bonheur de l'homme, inspiratrice d'abaissement et de grandeur, de sacrifice et d'espérance triomphale, a nourri et soulevé l'élan de nos Pères dans la foi. La littérature chrétienne des premiers siècles en témoigne, Qu'on lise à cet égard Irénée, Augustin, la vénérable Liturgie d'Alexandrie, dite de Saint Grégoire. Plus tard, Bernard, Bonaventure, Thomas d'Aquin, enchaîneront, s'efforçant toujours à une expression plus précise, plus technique. Un double sens conjoint, divin et humain, de religion chez l'homme, de don chez Dieu, y est explicitement reconnu à la signification dans le Christ de la vie humaine et de l'ordre universel.

Irénée écrit, en effet, dans son ouvrage *Contra hæreses* : « Ce n'est pas par besoin que Dieu a façonné Adam, mais afin de posséder quelqu'un où loger ses bienfaits... Ceux qui sont dans la Lumière, ce n'est pas eux qui éclairent la lumière : ils sont illuminés par elle[1]. » — « De même que ceux qui voient la lumière, sont à l'intérieur de la lumière et perçoivent sa clarté : ainsi ceux qui voient Dieu, sont en Dieu, recevant sa clarté. C'est sa gloire qui les vivifie : ils reçoivent donc la vie ceux qui voient Dieu. Et à cause de cela, l'Inaccessible et Incompréhensible se donne aux hommes visible, accessible et embrassable afin de vivifier ceux qui le reçoivent et qui le voient. Car de même que sa grandeur est insondable, sa bonté est inénarrable par quoi la vie donne la vie à ceux qui le voient. En effet, voir sans vie est impossible : or la subsistance et la vie viennent de la participation à Dieu : mais la participation à Dieu, c'est de voir Dieu et de jouir de sa bonté. Les hommes donc verront

1. Lib. IV, c. 14. col. 1010. P. G. VII.

Dieu, afin de vivre, rendus immortels par la vision et atteignant jusqu'à Dieu... Dieu sera vu par les hommes qui portent son Esprit et qui attendent toujours son avènement[1]. » « La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant : la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu[2]. »

Augustin, plus tard, chez les Latins, dira de l'acte suprême de la religion — et saint Thomas d'Aquin évoquera cette définition à propos du Sacrifice de la Nouvelle et Eternelle Alliance[3]. « Le vrai sacrifice, c'est toute bonne œuvre accomplie dans cette fin que nous inhérions à Dieu d'une sainte société ; toute œuvre bonne, par conséquent, rapportée à cette finalité de bien, en vertu de quoi nous puissions en toute vérité être bienheureux[4]. »

Mais écoutons la Liturgie Alexandrine que j'ai dite[5] : « Toi qui es, ô Dieu, le Seigneur vrai issu du Dieu vrai... toi qui as institué en faveur des hommes les chœurs des purs esprits... joins-nous aux puissances célestes... chantons ce qu'elles chantent sans fin et sans fin de nos voix célébrons ta grandeur... Saint, tu es Saint, Seigneur, et absolument Saint. Eblouissante est la lumière de ta substance... Nulle parole n'est à la mesure de l'océan de ton amour des hommes. Tu m'as fait homme, parce que tu es l'ami de l'homme, non que tu aies besoin de mon service, mais plutôt parce que moi, j'ai besoin de t'avoir pour Souverain Maître. Alors que je n'étais pas, par miséricorde tu m'as donné l'existence. Le ciel, c'est pour moi que comme un toit tu l'as étendu au-dessus de ma tête ; la terre, c'est pour moi, pour que j'y porte mes pas, que tu l'as rendue solide, pour moi tu as contenu la mer ; pour moi tu as produit tout le monde animal. Tu as tout mis sous mes pieds. De toutes les œuvres qui peuvent montrer à mon égard ton amour de l'homme, il n'en est pas une que tu aies omise... Toi qui es le Dieu de l'Infinitude, tu n'as pas retenu comme une proie l'égalité avec Dieu, mais tu t'es anéanti en prenant forme

---

1. Lib. IV. c. 19. col. 1035.
2. Col. 1037.
3. III. 48, 3.
4. *Civ. Dei*, X liv. c. VI.
5. Cf. Liturg. Oriental. Collectio. Dom Renaudot. Francof. ad Mœnum 1847, T. I, pp. 85-115 je prépare la publication d'une traduction française de ce remarquable document.

d'esclave ; tu as béni en toi ma nature !... au ciel, tu as élevé mes prémices ; tu m'as fait connaître les signes de ton avènement : lorsque tu viendras juger les vivants et les morts et rendre à chacun suivant ses œuvres... O notre Dieu, tu es miséricordieux ; tu ne veux pas la mort du pécheur mais qu'il se convertisse et qu'il vive... visite-nous en ton salut, agis envers nous avec douceur, toi qui fais bien au delà de ce que nous demandons ou pensons, afin qu'en ceci comme en tout, soit glorifié et exalté, loué, béni et sanctifié ton très saint, béni et honorable Nom, avec ton Père très Pur et ton Saint-Esprit... Tu es le Roi de nous tous, Christ Dieu. A toi nous offrons chaque jour la gloire, l'action de grâces et l'adoration ainsi qu'à ton Père qui est sans principe et à ton Saint-Esprit, maintenant et toujours. »

Saint Bernard ne pense pas autrement, ni saint Bonaventure.

Saint *Bernard :* « Dieu a tout fait pour les siens. En ce qu'il est dit : « tout pour lui », on nous signale l'origine prévenante ; en ce qu'il est dit : « tout pour les siens », on désigne plutôt le fruit qui s'ensuit. « Il a tout fait pour lui » : à savoir, par bonté gratuite ; « il a tout fait pour ses élus » : à savoir, pour leur utilité. Ainsi, là est signalée la cause efficiente ; ici, la fin[1] ». « C'est pour toi, ô Dieu, que tu as tout fait. Aussi, qui veut être pour lui-même et non pour toi, celui-là commence à n'être rien parmi toutes choses[2] ».

Saint *Bonaventure :* « Dieu a tout fait pour lui-même, par conséquent pour sa gloire ; non pas, dis-je, pour l'augmenter, mais pour la manifester et pour la communiquer. Et dans cette manifestation et participation il a en vue le très grand profit de la créature, « summa utilitas » : à savoir, sa glorification ou béatification[3] ».

Certes, saint Thomas d'Aquin sera moins lyrique en ses exposés théologiques de la fin de la création comme en ses commentaires de l'Ecriture, mais il n'est aucun aspect de la pensée si riche de la littérature inspirée ou patristique qu'il ne synthétise. Lisant au Livre des Proverbes, dans la leçon de la Vulgate, Prov. XVI, 4, le texte qu'avaient commenté saint Ber-

1. Sermon 3 pour la Pentecôte, P. L. 183, 331.
2. Sermon 20, P. L. 183, 867.
3. *In IV Sent.*, L. II., dist. I, p. II, a. 2, q. 2.

nard et saint Bonaventure : « Omnia operatus est Dominus propter semetipsum », notre Docteur n'hésite pas à expliquer ce texte par l'addition d'un mot qui ne fait, à ses yeux, qu'expliciter le sens évident et nécessaire de l'affirmation sacrée : « communicandum », « le Seigneur a opéré toutes choses pour *se communiquer* ». Identique est la fin de l'agent et du patient ; identique le but du médecin qui ordonne le remède, identique le but du malade qui se soumet à la médication prescrite ; comment disjoindre l'intention de Dieu et le vœu de l'homme, la gloire de Dieu dans la création et l'achèvement de l'univers dans le bonheur de l'homme et l'exaltation du Christ ? Il est de l'agent de donner, du patient d'acquérir. L'agent qui est aussi patient, le donneur qui est aussi réceptif, peut acquérir en ses œuvres de don ; non l'Acte Pur, l'Etre qui ne peut qu'agir, le Dieu Unique. Ainsi Dieu seul est absolument et exclusivement libéral, ne donnant que pour donner, par bienveillance et bienfaisance purement gratuites et gracieuses[1]. « Si donc, dans le *Pater noster*, nous demandons à Dieu que son Nom soit sanctifié, ce n'est point pour que Dieu bénéficie de quoi que ce soit, mais « pour que Dieu soit connu et tenu pour saint par les hommes, et cela appartient à la propagation de la gloire de Dieu parmi les hommes et cela entraîne pour les hommes que le Royaume de Dieu advienne en eux de telle sorte que les hommes règnent dans le royaume de Dieu[2] ». « Dieu est, en effet, la fin de toutes choses en la sorte qu'il soit obtenu par chacune d'elles, à sa manière. » III. C.G. 18. Il s'agit d'une fin qui n'est pas réalité à constituer, mais réalité préexistante à acquérir et à atteindre, pour chaque chose et pour chacun à sa manière[3]. »

III. — Déficits d'une certaine théologie moderne

De cette doctrine traditionnelle il n'est pas sans intérêt de rapprocher la pensée d'Hermès, condamnée par Rome[4]. Hermès a écrit dans son *Introduction à la Théologie chrétienne*[5] : « Dieu

1. I., 44, 1 et 1, 1 m.
2. II-II, 83, 1m.
3. *Ibid.*
4. Grégoire XVI, Bref *Dum acerbissimas*, 26 sept. 1835.
5. I, q. 2, par. 71.

a créé l'homme pour l'homme et pour son propre bonheur ». L'expression est au moins équivoque. On ne peut admettre que l'homme trouve sa fin en lui-même, comme s'il ne devait pas à Dieu la religion que lui doit naturellement la créature intelligente et libre. L'homme n'a pas plus sa fin en soi-même qu'il n'a en soi-même l'efficiente cause de son existence. Aussi bien, la religion, son rapportement à Dieu, fin de l'univers, tout cela est-il pour le bonheur de l'homme, incapable en définitive de trouver ailleurs son épanouissement. Fermer l'homme sur lui-même, comme le fait l'humanisme athée, c'est le mutiler profondément et le dénaturer dans sa tendance la plus foncière.

Mais, certaine théologie moderne ne fut-elle pas responsable de la position d'Hermès, excessive comme l'est facilement toute réaction ? N'y a-t-il pas dans maints exposés doctrinaux un anthropomorphisme insupportable qui donne à entendre que Dieu n'a pas fait l'homme pour le rendre heureux, mais pour *se procurer*, à lui, ce bien suprême, à lui réservé, qui est la gloire, fin qu'il poursuit dans la création du monde[1] ?

« Tandis, écrit un théologien contemporain, s'inspirant de Lessius, H. Pinard[2], que le bonheur de Dieu ne peut en rien s'accroître, sa gloire est susceptible de rayonner à l'extérieur. Si des créatures innombrables chantent ses perfections, sans doute il n'y gagne rien, pas plus qu'il ne profite de l'encens brûlé sur ses autels ; mais il y a en soi dans ces louanges, comme dans cet encens, un hommage qui convient souverainement à la divinité, « gloria extrinseca ». Il peut dès lors le vouloir comme convenable et raisonnable, sans le chercher comme nécessaire et profitable ». Lessius, de perfect. moribus divinis, l. XIV, c. I.

« Ainsi Dieu n'est pas obligé de créer, car il n'a besoin de rien, mais s'il veut créer librement, il est obligé de créer pour sa gloire, parce que toute autre raison est indécente à sa dignité. Il en résulte pour la créature l'obligation absolue de tendre vers ce but, et pour Dieu le devoir de faire concourir à sa gloire, par la justice vindicative, la créature qui aurait refusé de la procurer par amour. Ce serait désordre et non bonté dans l'infinie justice de se montrer indifférente au bon ou au mauvais usage

1. Cf. Dom Vonier. Textes cités « *apud* » *Année théologique*, 1950, fascic. III, pp. 264-265.
2. Art. Création, D.T.C., c. 2167.

de ses dons... Il a aimé comme convenable la beauté de l'acte créateur ; s'il a voulu que la gloire lui en revînt, ce n'était pas par besoin de gloire, mais par besoin de justice : il le devait à sa dignité. »

L'auteur a conscience des difficultés que soulève pareille explication : « Les objections cependant se présentent d'elles-mêmes à l'esprit. Rapporter tout à soi, n'est-ce pas l'égoïsme que l'on hait dans la créature ? Il est vrai, mais ce qui est péché dans la créature, parce qu'elle se traîte ainsi en fin absolue et rapporte à soi plus qu'elle ne doit, est *devoir* dans le Créateur, qui de la sorte *se procure* uniquement ce qu'il se doit. »

On semble évoluer en tout cet exposé dans un climat d'obligation morale. Dieu y paraît conçu comme un homme Souverain et souverainement vertueux, que dominent les requêtes du devoir, des vertus et des convenances, justice et dignité, décence.

Si nous parlions plus simplement langage métaphysique, nous dirions avec saint Thomas que si Dieu crée, et il ne peut créer que librement, il crée nécessairement pour communiquer quelque chose de sa perfection. C'est cela créer *pour lui-même*[1]. Cette créature, la création dans son ensemble comme dans le détail, tout aura nécessairement, dès lors que cela sera, Dieu pour fin, comme tout cela aura Dieu pour auteur. Il n'est point question ici de décence, mais de nécessité. Seulement, il n'y a point, ici, du côté de Dieu, besoin de justice, ou décence ; il y a nécessité pour le créé d'avoir Dieu pour fin aussi bien que pour cause efficiente absolue. De cela, il résulte pour la créature intelligente et libre l'obligation de tendre vers Dieu dans la connaissance et l'amour. Sans cela, une telle créature ne pourra trouver son bonheur, ce bonheur que Dieu lui veut : elle ne répondra ni à sa finalité naturelle, ni à ce que Dieu veut d'elle. Donner gloire à Dieu, nous l'avons observé, c'est, pour la créature intelligente et libre, atteindre Dieu dans la connaissance et l'amour avec les dons de nature ou de grâce que Dieu a précisément départis en vue de se donner en jouissance médiate ou immédiate. Quant à la créature intelligente qui se serait refusée au libre service de Dieu, la foi nous enseigne que Dieu la châtie dans sa justice vindicative, sa destinée une fois fixée dans le

1. I, 44, 4 et 1m.

mal. Mais, saint Thomas, théologien, tient que ce châtiment final relève de la libre disposition de Dieu en son insondable sagesse. Dieu n'a pas *le devoir* de faire concourir à sa gloire par la justice vindicative la créature qui aurait refusé « *de la procurer par amour* ». Dieu pourrait, s'il le voulait, la faire concourir à sa gloire en lui pardonnant et en la remettant dans l'amitié de l'épreuve ou de la bienheureuse jouissance[1].

Qu'on ne dise donc pas que Dieu « en rapportant tout à soi se procure uniquement ce qu'il se doit ». Métaphysiquement, cela n'a pas de sens. Dieu ne *se procure rien*. La créature ne *lui procure rien*. Rien de cela n'est en cause. Dieu donne à sa création de tendre à la propre perfection qu'il lui destine, en tendant vers lui, son auteur et sa fin, plus qu'en visant sa propre perfection[2]. Un point, c'est tout. Cette position ne soulève aucune objection. Métaphysique de la participation. Elle nous fait concevoir Dieu dans la création du monde comme le personnage souverainement libéral, désintéressé et munificent[3].

Là est la pensée commune des Pères. « Notre doctrine, écrit Justin, nous enseigne que Dieu n'a pas fait le monde sans but, mais pour le genre humain ; il aime ceux qui cherchent à imiter ses perfections ; il déteste ceux qui font le mal en paroles ou en œuvres[4]. »

Je ne connais pas une exception dans l'enseignement patristique sur ce point. Le texte de Jean Chrysostome que l'on cite parfois dans un sens opposé, replacé dans son contexte, concorde pleinement : « Toutes choses, en effet, n'ont pas été créées *pour notre utilité*, mais pour l'immense magnificence de Dieu ; Dieu a fait certaines choses pour notre utilité, les autres pour sa magnificence[5] ». L'orateur sacré continue : « Pour que se manifestât davantage la puissance de l'Ouvrier ». Et il y revient plus loin : « Voici qu'apparaît à nouveau ce que j'ai déjà dit : Dieu n'a pas tout produit pour notre usage, mais il a tout fait cependant pour notre utilité, afin qu'à la vue de l'abondance et de la vérité de ses créatures, nous tombions d'admiration devant la puissance de l'Ouvrier et que nous sachions que tout a été

1. S. Th., III, 46, 2m, 3m.
2. I, 44-4- 3m. ; I, 60, 5, et 1m., 2m., 3m., ; 3 C. G. 24.
3. I 44, 4, 1m.
4. IIe Apol. IV.
5. In cap. I Genes. Homel. VII, P. G. LIII, col. 66.

fait par une sagesse et une philanthropie ineffable pour l'honneur de l'homme à venir. » On le voit, l'utilité que nie Chrysostome est celle qui consiste en un usage économique ; ce n'est pas l'usage au sens philosophique du mot. Chrysostome, ici, enseigne ce que saint Thomas enseignera dans l'Introduction au *Contra Gentes :* « la vérité est la fin ultime de tout l'univers[1] ». Or, il est évident que si Dieu a fait le monde, comme le déclare le Concile du Vatican, « ce n'est pas pour augmenter son bonheur ni pour l'acquérir, mais pour manifester sa perfection[2] », évident encore que ce n'est pas à soi-même que Dieu veut ainsi manifester sa perfection, mais aux êtres créés capables ainsi de le connaître et de l'aimer[3].

Le fougueux orateur va jusqu'à dire : « Dieu ne se soucie pas tant de sa gloire que de notre salut ». In Psalm. 113, 3 P. G. 55, 309. In Ioan. hom. 45, 3, P. G. 59, 255. In Matth. hom. 45, 2.

---

1. Liv. I, chap. I.
2. *Const. de fide cathol.*, cap. I.
3. Voilà pourquoi nous n'aimons guère la manière dont le R. P. Pinard cite et traduit saint Jean Chrysostome. La citation est très libre et la traduction tendancieuse : ce « par souci de sa gloire » a un relent anthropomorphique que ne comporte en rien le texte du saint Docteur : « Car je le répète, ce n'est pas pour notre utilité seule que Dieu a tout produit, mais *par souci de sa gloire*, afin qu'en voyant le nombre et la multitude de ses œuvres, la puissance de l'ouvrier nous rappât de stupeur et que nous puissions connaitre avec quelle sagesse et quelle indicible philanthropie, il avait opéré toute chose ». Artic. citato.

Lessius, au chapitre III du livre XIV de son *de Perfectionibus moribusque divinis* écrit dans un langage qu'une correcte métaphysique réprouve : « Etsi Deus omnia quae extra se facit, liberrime faciat, et liberrime velit ; tamen si quid velit facere, necesse est ut id velit *ex affectu et intentione suæ gloriæ.* Quia, sicut necessario est primum et eminentissimum agens, ita necessario est ultimus et eminentissimus finis, *cujus gratia omnia.* Ac proinde in omni sua operatione externa necessario intendit aliquod bonum suum. Nullum autem est genus bonorum imaginabile quod Deus *possit sibi acquirere, praeter gloriam extrinsecam :* quae etiam inter bona externa est praestantissimum. Ergo impossibile est ut Deus aliquid faciat aut velit non intendendo gloriam suam ». — Paris, 1881, p. 551, n. 56.

Et cependant, quand Lessius s'exprime concrètement, il est exact : « Dieu cherche ainsi sa gloire, qu'en même temps il cherche notre avantage et que par sentiment de bienveillance envers nous il le procure ; au fond, il constitue sa suprême gloire dans sa souveraine bienveillance et bienfaisance à notre endroit. C'est comme si un prince puissant et n'ayant besoin de rien, faisait constituer toute sa gloire dans la bienfaisance et la libéralité envers ses sujets et regardait leur bonheur suprême comme sa suprême gloire. Qui ne dirait que ce prince est à poursuivre d'amour souverain et de suprême louange parce que de telle façon il recherche sa gloire ? » — *Ibid.*, n. 63. p. 554.

P. G. 58, 473. Le mot est excessif. Mais ailleurs, quelles heureuses expressions ! — « Notre salut n'est-il pas lié très intimement à sa gloire puisque notre salut le glorifie » ? In Ep. II Cor. hom. 3, 4. P. G. 61, 410 D. — « Faire continuellement du bien, c'est en quoi Dieu fait constituer sa gloire ». In Ioan. hom. 80 I, P. G. 59, 433. « Cette gloire éclatera surtout au dernier jour où les élus entrant dans la possession des biens de Dieu, constitueront sa gloire. La gloire du Bien suprême, c'est de pouvoir se répandre et se communiquer ». In ep. II Thes. hom. 3, 1. P. G. 62, 480. « Lorsque Dieu a pu remettre aux hommes leurs offenses, c'est alors surtout qu'il est riche : car la richesse de Dieu, c'est le salut des hommes. » P. G. 51, 24-25. « Tu as un Dieu qui t'aime avec plus de tendresse qu'un père, avec une sollicitude plus active que celle d'une mère, un Dieu qui te chérit avec une ardeur plus brûlante que celle de jeunes époux ; un Dieu qui fait ses délices de ton salut et qui s'en réjouit plus que toi d'échapper aux dangers et à la mort ». *Ad eos qui scandalizati sunt*, 8, P. G. 52, 498 C[1].

IV. — Bossuet, témoin de la Tradition

On l'a dit en une formule heureuse : « Diligamus Deum, quia prior dilexit nos. C'est par la pure gratuité de l'anthropocentrisme divin que se justifie la nécessité du théocentrisme humain[2] ».

Il est remarquable que sur ce point comme sur tant d'autres, Bossuet se montre l'écho fidèle et fort de la doctrine traditionnelle.

Sous la magnificence oratoire, c'est la théologie la plus robuste et la plus franche ; c'est l'exactitude formelle et jusqu'à la lettre de saint Thomas : « Quoique nous apprenions par les Saintes Lettres que Dieu se considère dans tous ses ouvrages, et que, ne voyant rien dans le monde qui ne soit infiniment audessous de lui, il ne voit aussi que lui-même qui mérite d'être la fin de ses actions ; toutefois, il est assuré qu'il n'augmente

1. J'emprunte ces derniers textes à L. Meyer, *Saint Jean Chrysostome, Maître de perfection chrétienne*, Paris, 1934, p. 60 et suiv.
2. R. P. de Lubac, dans une note de la *Nouvelle Revue Théologique* de 1938, p. p. 223-224, à laquelle j'ai emprunté les textes de S. Bernard cités plus haut.

pas pour cela ses propres richesses, parce qu'elles sont infinies. Quelque beaux ouvrages que produise sa toute puissance, il n'en retire aucun bien que celui d'en faire aux autres, et il n'y peut rien acquérir que le titre de bienfaiteur ; et l'intérêt de ses créatures se trouve si heureusement conjoint avec le sien, que comme il ne leur donne que pour l'avancement de sa gloire, aussi ne peut-il avoir de plus grande gloire que de leur donner[1]. C'est pourquoi l'Église inspirée de Dieu, nous apprend dans le Sacrifice, à Lui rendre grâces pour sa grande gloire afin que nous comprenions, par cette prière, que la grande gloire de Dieu, c'est d'être libéral à sa créature[2] ».

1. Concile du Vatican, *de Fide Catholica*, cap. 1. cf. can. 5.

2. Bossuet, IIe Sermon pour la Circoncision. Metz 1656. Lebarq., II, p. 107. et le texte de Bossuet continue ainsi : C'est pour cette raison que le Fils de Dieu prend aujourd'hui le nom de Jésus et la qualité de Sauveur. Ce n'est pas assez que l'on nous enseigne que ce petit enfant est né pour les hommes, il faut que son nom nous le fasse entendre : et il en revient à notre nature ce grand et glorieux avantage qu'on ne peut honorer le nom de Jésus sans célébrer aussi notre délivrance ; et ainsi, que le salut des mortels est devenu si considérable qu'il fait non seulement le bonheur des hommes et le sujet des hymnes des anges mais encore le triomphe du Fils de Dieu même... « Ne nous imaginons pas que ce soit un avantage pour le roi des anges d'être fait aussi le prince des hommes. Le règne qu'il lui plaît d'établir sur nous, c'est la paix, c'est la liberté, c'est la vie et le salut de ses peuples. Il n'est pas roi, ni pour exiger des tributs, ni pour lever de grandes armées ; mais il est roi parce qu'il gouverne les âmes, parce qu'il nous procure les biens éternels, parce qu'il fait régner avec lui ceux que la charité soumet à ses ordres. » Tract. II *in Ioan.*, n. 4, trad. de Bossuet, IIe Sermon pour la Circoncision. S. Augustin, *ibid.*

— Dans son Sermon de Toussaint 1549, Bossuet qui n'était encore que diacre, s'exprimait déjà ainsi : « Omnia vestra sunt, vos autem Christi. Tout est à vous et vous êtes au Christ, dit le grand Apôtre parlant aux justes. *I Cor.*, III, 22-23... Tout ce discours sera pour expliquer la doctrine de ces quatre ou cinq mots. Nous y verrons comme Dieu a mis les saints au-dessus de tous ses ouvrages, et qu'il se les ait proposés dans toutes ses entreprises : « omnia vestra... » Sa gloire se rencontre dans notre avancement... Il n'y a rien de plus digne de sa grandeur ni de plus conforme à son inclination, que de se communiquer à ses créatures ». « ...Et afin que ses intérêts demeurent éternellement confondus avec ceux de ses élus, en même temps qu'il leur apparaîtra tel qu'il est, pour leur imprimer de hauts sentiments de sa majesté, il les rendra heureux par la contemplation de sa beauté infinie. Que dirai-je davantage ? Il les élèvera par-dessus tout ce que nous pouvons nous imaginer, pour ainsi tirer plus de gloire de leur estime. Si c'est peu de chose d'être loué par des hommes, il en fera des dieux, et s'obligera par là à faire cas de leurs louanges. Notre Dieu enfin, pour contenter l'inclination qu'il a d'établir son honneur par la magnificence, se fera tout un peuple sur lequel il régnera plus par ses bienfaits que par son pouvoir ; auquel il se donnera lui-même, pour n'avoir

Ces textes sont magnifiques, les deux derniers surtout. Mais il est un lieu dans l'œuvre de Bossuet qui me transporte encore davantage pour sa pénétration évangélique et la simplicité dépouillée de son expression. Ce sont les premières lignes des Méditations sur le Sermon de Notre-Seigneur, première journée : « Tout le but de l'homme est d'être heureux. Jésus-Christ n'est venu que pour nous en donner le moyen. » Il me semble que cette déclaration est autrement capiteuse en sa résonance humaine que la réponse que j'apprenais jadis au catéchisme à la question rituelle : « Pourquoi Dieu nous a-t-il créés et mis au monde ? — « Pour le connaître, l'aimer et le servir et par ce moyen obtenir la vie éternelle. » Certes, la doctrine, ici et là, est identique. Pour le théologien c'est incontestable. Mais pour l'enfant et pour l'homme qui n'est pas un théologien, comment en cette formule catéchistique découvrir que Dieu aime l'homme, que là est l'explication de l'univers et de son histoire : que « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, afin que quiconque croira en lui ne périsse pas, mais possède la vie éternelle ? » Ioan. 3, 16, Comment identifier la vie éternelle et cette vie de béatitude promise par Jésus dans ce sermon sur la Montagne où Bossuet voyait « l'abrégé de toute la doctrine chrétienne[1] ? »

---

plus rien à donner de plus excellent. « Après cela je pense qu'il n'est pas bien difficile de se persuader que Dieu a tout fait pour la gloire de ses saints ». Lebarq. I, pp. 47, 49, 50, 51, 52.

1. *Le Catéchisme pour la Suisse Romande*, Cours Supérieur, le seul que j'aie à ma disposition, 1931, tourne la difficulté d'une manière admirable par une introduction remarquable, intitulée en gros caractères : *Pour être heureux.* L'exorde part de la parole de Jésus en Matth. xi, 28 et du désir du cœur humain : « Nous voulons être heureux. Allons donc à Jésus, puisqu'il nous promet le bonheur ». Le premier alinéa développe le thème : « Dieu veut que nous soyons heureux », et se termine ainsi : « Ce qui nous prive du vrai bonheur sur la terre, ce qui nous ferme la porte du paradis, c'est le péché. « Le deuxième alinéa : « Jésus est mort pour que nous soyons heureux », se termine par ces considérations : « Il s'est laissé mettre à mort sur une croix, pour nous obtenir à tous le pardon, c'est-à-dire pour que, après avoir été heureux autant qu'il est possible sur la terre, nous puissions être heureux complètement et pour toujours dans le ciel. » Le troisième alinéa : « L'Église nous enseigne ce que nous devons faire pour être heureux », se termine ainsi : « Si nous voulons être heureux (et Dieu veut que nous le soyons), si nous voulons aller au ciel un jour (et Dieu veut que nous y allions), nous devons croire et faire ce que l'Église nous dit. » D'où la conclusion : « C'est au catéchisme que j'apprends ce qu'il faut savoir pour être heureux. »

En fait, fut-il jamais d'une importance plus capitale qu'en nos temps d'humanitarisme athée et d'inhumanité systématique d'inculquer profondément à toutes les étapes de la formation chrétienne, conjointement au sens de la transcendance de Dieu, l' « humanité » de Dieu, la « philanthropie » de Dieu ? Fut-il jamais plus nécessaire de montrer comment la gloire de Dieu et le bonheur que Dieu veut à l'homme sont une seule et même chose ; comment c'est dire une seule et même chose que de dire : « tout dans le monde est pour Dieu » et « tout est pour nous », « tout est pour Dieu, pour le Christ et pour les élus[1], ou encore « Jésus-Christ, c'est Dieu fait homme pour donner les hommes à Dieu et pour donner Dieu aux hommes ? En vérité, il n'a jamais été plus nécessaire de montrer que servir Dieu, c'est

1. Bossuet. Toussaint 1659. Lebarq, I, pp. 54 et 57.
« Vous me direz peut-être : Comment se peut-il faire que tous les desseins de Dieu aboutissent aux bienheureux ? Jésus-Christ n'est-il pas le premier né de toutes les créatures ? N'est-ce-pas en lui qu'a été créé tout ce qu'il y a de visible et d'invisible ? Il est la consommation de tous les ouvrages de Dieu. Et sans aller plus loin, les paroles de mon texte nous font assez voir que les saints ne sont pas la fin que Dieu s'est proposée dans tous ses ouvrages, puisqu'eux-mêmes ne sont que pour Jésus-Christ : vos autem Christi. Tout cela est très véritable, messieurs, mais il n'y a rien, à mon avis, qui établisse plus ce que je viens de dire. Le même Apôtre qui a dit que tout est pour Notre-Seigneur, a dit aussi que tout est pour les élus. Et non seulement il l'a dit, il nous a donné de plus une doctrine admirable pour le comprendre. Il nous apprend que Dieu, afin de pouvoir donner cette prérogative à son Fils, sans rien déroger à ce qu'il préparait à ses saints, a trouvé le moyen d'unir leurs intérêts avec tant d'adresse, que tous leurs avantages et tous leurs biens sont communs » (*Rom.* VIII, 28). « Nous savons qu'en toutes choses Dieu collabore au bien de ceux qui l'aiment, de ceux-là qui sont ses élus de par son libre dessein ».
« Dites-moi tout ce qu'il vous plaira de la grandeur, des victoires, du sacrifice de notre Maître ; j'avouerai tout cela, messieurs, et j'en avouerai beaucoup davantage : car, que pourrions-nous dire qui approchât de sa gloire ? Mais je ne laisserai pas de soutenir que celui qui n'aspire pas au même royaume, qui ne porte pas son ambition jusqu'aux mêmes honneurs, qui n'espère pas la même félicité, n'est pas digne de porter le nom de chrétien, ni d'être lavé de son sang, ni d'être animé de son esprit. Pour qui a-t-il vaincu si ce n'est pour nous? N'est-ce pas pour nous qu'il s'est immolé ? Sa gloire lui appartenait par le droit de sa naissance ; et s'il avait quelque chose à acquérir, c'était les fidèles qu'il appelle le peuple d'acquisition. Pensons-nous qu'il sache ce qui est dû à ses victoires ? » Et cependant écoutons comme il parle dans l'Apocalypse : « J'ai vaincu..., dit-il ; je suis assis comme un triomphateur à la droite de mon Père : et je veux que ceux qui surmonteront en mon nom, soient mis dans le même trône que moi ». « Figurez-vous, si vous pouvez, une plus parfaite unité. Ce n'est pas assez de nous transporter au même royaume, ni de nous associer à l'empire, il veut que nous soyons placés dans son trône : non pas

régner, que le règne de Dieu, c'est le règne de l'homme en Dieu et qu'il n'est point pour l'homme d'autre règne, sinon illusoire ; que, pour finir, celui-là seul a le sens de l'homme qui a le sens de Dieu, celui-là seul le sens du Dieu Vivant, du Dieu Providence et Amour, du Père, du Fils et de l'Esprit, qui a le sens de l'homme. « Le sens de Dieu et le sens de l'homme. Car l'un et l'autre sont liés[1]. » « Tout le but de l'homme est d'être heureux. Les huit béatitudes sont l'abrégé de tout le sermon sur la montagne : mais un abrégé agréable, parce que la récompense est jointe aux préceptes ; le royaume des cieux, sous plusieurs noms admirables, à la justice ; la félicité à la pratique »... « La fin est à chacune des béatitudes... à la sixième, sous son propre nom, qui est la vue de Dieu »... « A ce mot : *bienheureux*, le cœur se dilate et se remplit de joie »... « Toute la doctrine des mœurs tend uniquement à nous rendre heureux. Le Maître céleste commence par là. » Ainsi parlait Bossuet. N'est-ce point par là, qu'au nom et à la suite du Christ, ses disciples doivent commencer eux aussi pour que le monde apprenne « de lui le chemin du vrai et éternel bonheur[2] ? »

Fr. Humbert Bouëssé, O.P.

---

qu'il le quitte pour nous le donner, des saints n'en voudraient pas à cette condition ; mais il veut que nous régnions éternellement avec lui. Et comment cela se peut-il expliquer, qu'en disant que nous sommes le même corps, et qu'il ne faut point mettre de différence entre lui et nous ? »

1. Card. Suhard, *Le Sens de Dieu.*

2. Bossuet. *Médit. sur l'Ev.* 1re, 2e et 10e journées.

Bossuet, Premier sermon pour la fête de la Circoncision, Metz 1633, Lebarq..., I, pp. 263-264 : « Dans cette cour vraiment royale, dans cette nation élue, dans cette cité triomphante que Jésus a érigée par sa mort, je veux dire dans la sainte Église, je ne dis pas que nous y voyons autant de rois que de sénateurs, mais je dis que nous y devons être autant de rois que de citoyens. Qui a jamais ouï parler d'une telle chose ? C'est tout un peuple de rois que Jésus a ramassés par son sang, que Jésus sauve, que Jésus couronne, qu'il fait régner en régnant sur eux, parce que « *servir notre Dieu, c'est régner* » : servire Deo regnare est. » (S. Léon, lettre à Démétriade, chap. I, P. L.).

LES ÉTAPES DU SENTIMENT DE LA CULPABILITÉ ET DE LA CONSCIENCE RELIGIEUSE

Sommaire. — Préliminaires.

Ire Partie : *Le problème de la responsabilité religieuse.*
1. Les apports de la psychanalyse et de la psychologie.
2. Une métaphysique possible des étapes de la culpabilité.
3. La théologie du péché.

IIe Partie : *Les montées créatrices.*
1. L'efficience de la cause finale : ses valeurs métaphysiques et le rôle des esprits.
2. Les applications.
   A. Loi des trois états à retourner.
   B. L'*avenir* dans le passé et le présent.
   C. Le *passé* dans le présent et l'avenir.

Conclusion : Dépassement nécessaire.

Le lecteur qui, pour se faire une idée du phénomène de la culpabilité, passerait sans transition d'un manuel de théologie classique et du chapitre sur le *reatus culpae*, au dépouillement d'un volume moderne de psychanalyse consacré aux sous-sols de ce même sentiment, éprouverait aussitôt une secousse et la sensation d'un brusque changement de température et de climat. De part et d'autre, il est bien question de la culpabilité, mais sur des plans si différents qu'on peut se demander comment on pourra jamais les accorder entre eux.

D'un côté, les théologiens se situent traditionnellement dans les régions supérieures de ce qu'ils appellent, d'un mot technique de leur langue, fort beau d'ailleurs, l'*acte humain*, c'est-à-dire l'action consciente, pleinement délibérée et voulue, accomplie avec une entière responsabilité en face de Dieu. Celui-ci est en effet, à leurs yeux, l'auteur et le gardien de la loi ; il est aussi le juge de la conscience morale, et il s'est réservé la sanction éternelle. La faute commise est donc une divine tragédie, le mal de Dieu et le mal de

l'homme, en tout cas une injure et une désobéissance à l'égard du Créateur. Dans le christianisme affectif, elle achève de mettre en mouvement les sensibilités les plus douloureuses, car le Dieu de Jésus-Christ est un Père qui a tant aimé le monde et l'humanité, et le péché est une ingratitude qui blesse cette miséricorde infinie. Chez Dante, cet amour méconnu a, par un violent choc en retour, créé l'enfer. Décidément, cette culpabilité, installée au fond de nos consciences, est capable d'ébranler la terre et le ciel ; elle nous épouvanterait éternellement, si le psalmiste ne nous rassurait au nom de la rémission divine : *Si tu tiens compte de nos iniquités, Seigneur, qui pourra soutenir ton regard ? Si iniquitates observaveris, Domine, quis sustinebit ?* — Mais qu'il est difficile à un pécheur coupable, enfermé dans le cadre de cette métaphysique, de garder le calme d'une âme rassérénée[1] ...

Il existe heureusement, dans un coin de cette théologie sévère, un chapitre plus rassurant, trop ignoré des fidèles auxquels le clergé ne le prêche pas assez souvent. Nous venons déjà d'y faire allusion. C'est le traité *des actes humains*. On nous y apprend, grâce à des analyses bien conduites, toutes les conditions requises pour qu'une action soit vraiment un péché, au sens propre et précis du mot, un péché mortel. Et ces conditions sont si nombreuses et si complexes qu'on les trouve rarement toutes réalisées en même temps : tant de causes intérieures ou extérieures à l'âme peuvent interdire à une faute d'être vraiment volontaire et responsable !

Le raccord entre ce sage moralisme et la psychanalyse des modernes est pourtant loin d'être achevé. Les plans ne sont pas au même niveau, ni, chose plus inquiétante, dans la même direction. Les théologiens étudient l'homme tel qu'ils se le représentent dans son essence d'animal raisonnable, dans son état parfait de pleine possession personnelle, sans se préoccuper des antécédents historiques ou psychiques qui l'ont amené à ce point d'arrêt. Et les modernes au contraire, ne s'intéressent qu'au mouvement antérieur qui aurait conduit la race et l'organisme, de l'animalité à l'intelligence, de l'enfance à la raison, — et qui continue de lester de lourdes successions ancestrales nos actes apparemment les plus libres. D'un côté, une nature bien définie et fixée sur elle-même, que l'on soumet à la pose pour la photographier une fois pour toutes, avec d'autant plus de succès qu'on l'a rendue plus immobile. D'autre part, un courant en pleine évolution, qui s'engendre lui-même pour se dépasser en se continuant ; le présent y est grevé du passé, et l'avenir pré-

1. On trouverait en français, dans le volume classique du R. P. Galtier, S. J., *Le péché et la pénitence* (Bloud et Gay), un exposé sage et équilibré de cette grave théologie.

figuré dans l'actuel ; le conscient y apparaît issu de l'inconscient qui le pousse, l'explique à la fois et le combat, le conditionne en tout cas en le soutenant dans cette existence dont le drame se renouvelle à chaque instant sans se répéter jamais ; et pendant cette poursuite, le mouvement est dirigé selon une ligne implacable, qui explique seule cette continuité, ce progrès, parce que seule elle permet aussi de retrouver l'origine, le départ, l'élan et le sens de cette valeur.

*
* *

Pour mettre un peu d'ordre dans une analyse qui s'annonce assez difficile, nous essaierons de parcourir d'abord rapidement les grandes lignes de la psychanalyse moderne de la culpabilité, puis de chercher si une métaphysique n'est pas susceptible d'expliquer cette psychologie, et enfin de voir si la théologie chrétienne n'est pas d'accord avec cette métaphysique, et l'expérience du confessionnal conforme à cette psychologie. En passant de chacun de ces trois plans au suivant, nous aurons probablement la joie de scruter l'âme de l'homme à des niveaux de plus en plus profonds, et de voir la culpabilité, sous ces trois éclairages successifs, devenir chaque fois, si l'on ose dire, plus riche, plus grave dans les deux sens de l'adjectif, digne en même temps de plus de pitié et de plus de respect.

PREMIÈRE PARTIE

LE PROBLÈME PARTICULIER DE LA CULPABILITÉ

1. — Les apports de la psychanalyse et de la psychologie

Pour atteindre les résultats, encore difficiles d'ailleurs à classer, auxquels à conduit la méthode d'observation et d'enquête de la psychanalyse, celle-ci interroge successivement les animaux supérieurs, les hommes primitifs, les réactions de l'enfant, et les sous-sols de notre conscience d'adulte. On sait maintenant qu'il existe, en dessous ou à côté de notre psychologie claire ou éclairée, un sur-moi (ou mieux un sous-moi), aussi actif que l'autre, probablement plus puissant, parce que beaucoup plus vieux et héréditaire, à la fois invisible et présent, comme Agrippine dans Racine, — qui échappe peut-être à la culpabilité des théologiens, mais qui explique singulièrement celle des hommes.

On croit désormais pouvoir assurer que le sentiment de culpabilité, avant d'atteindre ce niveau supérieur où la théologie l'installe et le maintient pour en construire la métaphysique, a passé

et passe encore par des étapes psychologiques singulièrement modestes et néanmoins inévitables, qui lui ont pour toujours imposé leur direction. Il part à l'origine de la conscience d'une défaite ou d'une déchirure intérieurement éprouvée. Ecartelé, nous dit-on, entre les deux instincts primitifs de sympathie et d'agressivité, l'animal à peine raisonnable, l'enfant ou l'adulte à peine conscients, n'osent pas ou ne peuvent pas s'accorder avec leur objet ou leur milieu, avec leur voisin ou leur partenaire. Ils se mettent en garde, en état de défense, en branle-bas ; et s'ils sont vaincus, le chien par son maître, le poupon par sa nourrice, le primitif par la tribu voisine, le voleur par le gendarme, ils se sentent coupables. Car être coupable, à ce stade, c'est être repéré et puni. C'est d'ailleurs tout simplement et aujourd'hui encore, le seul état d'âme de beaucoup de Français en face du contrôle fiscal.

Cette analyse suppose volontiers que l'élan vital de l'homme proviendrait de la rencontre de deux instincts fondamentaux hérités du règne animal qui nous précède et qui nous leste encore, — l'instinct de défense et l'instinct de sympathie. Le premier veille à nous conserver la vie, le second nous pousse à la transmettre à des descendants. Le premier nous replie sur nous-mêmes, et pour mieux nous préserver des influences d'autrui, il diminue l'humanité à nos yeux, il la dévalorise, et en abaissant tous les prix, il abaisse aussi le nôtre. Le second est au contraire un immense appel à l'universelle réciprocité : il surestime toutes les valeurs, celle des autres et du coup la nôtre à laquelle l'amour ouvre des perspectives toujours plus vastes. Il triomphe dans l'affection des parents pour leurs enfants, après avoir expliqué toutes les exaltations de la vie sexuelle triomphante.

Lorsque l'amour s'aperçoit de ses illusions ou ne leur trouve plus d'aliments affectifs, lorsque la vie échoue devant la puissance de ses ennemis, l'homme éprouve violemment l'expérience de ses limites, de ses impuissances, de sa défaite. C'est l'heure de la démission et de l'angoisse, l'heure de l'abîme ouvert devant le néant. A force d'avoir trop compté sur ses forces, et d'avoir sous-estimé la puissance des voisins, la conscience vaincue, qui avait voulu nier autrui et le tuer pour se défendre, se nie elle-même : c'est la tentation du suicide faisant suite à la volonté d'homicide. Le sentiment de culpabilité, c'est un demi-suicide.

Cette expérience d'une défaite provoquée par une méprise, par une ignorance, par une erreur de date ou d'estimation, serait donc à l'origine du sentiment de culpabilité. Le coupable, c'est primitivement, comme on dit en argot, d'un mot intraduisible en français, celui qui s'est *gouré ;* c'est le chien qui a emporté le bifteck de son patron et que celui-ci a surpris en flagrant délit ; c'est l'enfant qui

a été incontinent aux heures interdites par sa mère ; c'est le fraudeur qui s'est trompé sur l'identité du douanier de service.

A l'origine, la future culpabilité, c'est tout simplement la déroute du plus faible physiquement, chimiquement, biologiquement, abattu par le plus fort. C'est la défaite et l'anéantissement de la molécule ou de la cellule qui a risqué au-dessus de ses forces et qui a été annexée ou supprimée par sa voisine.

Plus tard, dans l'histoire de la vie, c'est le sentiment ou la conscience de ce désastre, avec l'affreux dépit qui l'accompagne, le tout mis au compte de la fatalité, mais sans encore aucune sensation de remords, car on ne se fâche pas contre un fait, on tâchera simplement d'être plus habile une autre fois. On n'était pas en règle vis-à-vis d'une prescription imposée sans explication par la société, par les usages, par la police. On ne se sent coupable que si on est surpris et pris. Le *reatus culpae* des futurs théologiens est réduit au *reatus poenae*.

Mais l'homme n'est plus une brute. Un peu de lueur intelligente et affective filtre à travers ses ténèbres. Il commence à soupçonner cet ordre social d'avoir ses raisons, et dans certains cas, l'autorité qui pèse sur lui, celle de la mère par exemple, de lui vouloir du bien. C'est le principe d'un immense progrès. Mais pendant longtemps la faute reste purement extrinsèque à la conscience et, comme nous disons, formaliste, rituelle, légaliste. Nous restons dans les sous-sols de l'ancien testament, très difficiles encore à préciser, car ils sont le théâtre d'une révélation progressive.

A l'étape suivante, la conscience croit s'apercevoir que derrière cette pression sociale qui lui cause tant de soucis, il y a une tradition humaine, un héritage ancestral, et derrière celui-ci, une volonté, un ordre au sens intermédiaire du mot, à mi-chemin entre l'idée de commandement et l'idée de mise en place. C'est à cet endroit que les sociologues de l'école qui porte leur nom prétendaient retrouver les fondements de la morale. Mais celle-ci, dans la réalité et dans l'histoire, a continué son chemin. Est-ce alors qu'elle a rencontré l'absolu, constaté que cet ordre social avait ses motifs rationnels, qu'une idée de perfection et de valeur se cachait derrière ces pauvres conventions sociétaires ? Est-ce à ce moment que la morale est devenue religieuse, que la loi est apparue comme un don du ciel descendu du Sinaï, et que l'autorité s'est appelée Dieu ? Ce n'est pas le lieu de discuter ces problèmes gigantesques. Il vaut mieux poursuivre la route. En découvrant Dieu, la conscience a découvert sa propre valeur, et elle a compris qu'elle était supérieure même à la loi : c'est Socrate alors qui apparaît, c'est Antigone qui se lève, c'est surtout *le discours sur la montagne* que l'on entend, et derrière lui saint Paul et tout le christianisme, en face des persécuteurs, des

tyrans et des *gestapo* de tous les siècles. C'est aussi, par un choc en retour des vieilles forces brutales, l'origine des inquisitions, des bûchers judiciaires, et des camps de concentration, horreur et honneur de l'humanité, de la place du Vieux-Marché à l'enfer de Buchenwald.

2. — Une métaphysique possible des étapes de la culpabilité

Mais essayons de creuser davantage ces mystères étonnants, à la lumière cette fois de la raison abstraite. Certains auteurs, — faute d'avoir interrogé suffisamment notre vieille théologie pour laquelle ils n'éprouvent qu'un respect intermittent, — se sont maintenus à la superficie psychologique des passionnants problèmes qu'ils nous posaient. S'ils avaient accepté davantage de plonger en pleine métaphysique, ils se seraient peut-être aperçus qu'entre l'agressivité et la sympathie, il y a autre chose qu'une différence de sentiments, il y a une bifurcation métaphysique du sujet en face de son objet. Au premier cas, le sujet prend l'objet comme un moyen mis à son propre service, et se prend lui-même pour sa propre fin et pour la fin de l'objet dont il prétend bien s'emparer pour en user et, si possible, en jouir. Est-ce légitime ? Au départ, nous l'avons vu, il ne se le demande pas, et c'est alors qu'en cas d'échec, la culpabilité peut se limiter au sentiment de la défaite et n'engendrer qu'un complexe d'infériorité. Mais c'est là le début d'une route beaucoup plus longue et plus large. Nous sommes pourtant encore dans la région de ce que les théologiens appelleront l'amour de simple complaisance.

Or à l'étape suivante, le sujet commence à se poser un problème de moralité : Ai-je le droit de me servir ainsi de cet objet ? Quelle est sa valeur et sa dignité ? S'il est de même ordre que moi, ne devrais-je pas plutôt le prendre comme une fin, l'aimer et le posséder comme tel, et dès lors lui vouloir du bien, me subordonner à lui au lieu de le rapporter à moi ? Et si je puis encore le prendre comme un moyen, parce qu'il n'est encore qu'une chose sans être déjà une personne, ai-je le droit de me prendre comme la fin dernière de l'usage que je ferai de lui, c'est-à-dire n'avoir comme but que la jouissance qu'il me procurera, sans rien vouloir au delà ? A ce degré d'inquiétude, le problème moral est posé devant la conscience : en cas d'erreur ou de défaillance, il y a faute, et la culpabilité commence à devenir le sentiment du péché ; en cas de succès, il y a une victoire, mais qui est d'abord une victoire du sujet sur lui-même : il est sur le chemin de ce que la théologie appelle l'amour de bienveillance, la charité parfaite.

Il existe d'ailleurs entre la première et la seconde de ces positions des situations intermédiaires. Je puis à la fois dans une conscience de transition, poser et ne pas poser le problème moral, voir dans l'objet à la fois un moyen et une fin, dans l'insuccès à la fois un échec et une faute. C'est même l'étape la plus ordinaire dans les sociétés primitives et les populations routinières : elles se maintiennent sur le plan de l'observation rituelle ou légaliste, où il est assez difficile de dire si la loi est une simple pression sociale ou un droit rationnel, si la désobéissance à la règle est une gaffe ou une faute.

Et quand à la pression sociale s'est substituée dans la conscience la volonté de Dieu, celui-ci peut continuer d'apparaître assez confusément, à la fois comme un moyen et une fin : c'est le plan où s'attarde cet état d'âme complexe, assez fréquent, que les théologiens appellent la contrition imparfaite, à laquelle correspond sur le plan mystique ce que Bremond appelle l'*hédonisme* ou l'art de jouir de Dieu et de s'en servir sous le prétexte de le servir : tentative condamnée à l'impuissance dans les religions supérieures comme le christianisme.

Bref, derrière tous ces sentiments analysés avec tant de finesse, et au prix de quelles humiliations, semble-t-il, par la paychanalyse, il y a des attitudes définies de l'être en face de son objet. Et ces positions, au moins s'il s'agit des plus hautes d'entre elles, la théologie les avait, sous des noms différents, distinguées depuis longtemps. On entrevoit qu'une rencontre est possible entre les résultats de ces méthodes si dissemblables, mais qui sont d'accord pour noter des étapes, des avancées, des progrès. Seulement, la théologie, avant de s'asseoir au confessionnal, voit ces degrés dans l'abstrait et l'intemporel, et la psychanalyse les voit dans l'histoire de la vie et de la durée.

3. — La Théologie du péché

Mais nous ne sommes pas au bout des concordances possibles entre ces deux registres aux vocabulaires si dissonants. Et d'abord, nous n'avons pas épuisé les enseignements du dogme chrétien. La tradition judéo-chrétienne va bien au delà du moralisme. Non seulement elle n'admet pas qu'on se serve de Dieu comme d'un moyen, non seulement elle exige qu'on le prenne comme une fin et qu'on trouve le bonheur en se subordonnant à lui et non pas dans le contraire ; mais elle prétend qu'on ne peut pas prendre Dieu comme fin sans obtenir de lui d'abord par la prière et par la grâce les secours qui nous sont nécessaires pour cela, — parce que par amour pour le monde, il veut être notre fin sur un plan qui dépasse nos forces, sur le plan surnaturel.

L'homme pécheur ne se contente pas de faire ce que Dieu ne veut pas qu'il fasse : culpabilité d'action. Mais il n'est pas au départ ce que Dieu veut qu'il soit : culpabilité d'état. Et l'homme retombe, chaque fois qu'il pèche gravement, dans cette situation inextricable de devoir agir et néanmoins de ne pas pouvoir le faire si Dieu ne consent pas à l'aider. Mais Dieu le veut toujours, au moins si nous le lui demandons. Et saint Augustin peut à la fois le supplier et le défier : *da quod jubes, et jube quod vis : donnez-moi ce que vous m'ordonnez, et alors commandez-moi ce que vous voulez.*

Position et dogme invraisemblables, dira-t-on. Mais non. Nous sommes tout proches au contraire du sentiment de l'angoisse et de la défaite, c'est-à-dire de la culpabilité de départ. C'est elle que nous rencontrons sous l'image inoubliable d'une tragédie symbolique, aux premières pages du plus vieux livre de l'humanité. Quelle impression a voulu nous donner l'auteur de la Genèse racontant le péché d'Adam et d'Ève, lorsqu'il a construit ce double dialogue de la femme avec Satan, et de l'homme avec Yahveh ? Notre premier père avait-il tout à fait tort de vouloir être semblable à Dieu, puisque quelques dizaines de millénaires plus tard, au dire de saint Augustin et de toute la tradition chrétienne, le Fils de Dieu s'est fait homme pour permettre à l'homme de devenir, à sa manière, un dieu ? — Mais le péché d'Adam a consisté en ceci, que notre pauvre père a voulu accomplir seul, par ses propres forces, et donc à l'encontre de la loi de Dieu, ce travail surhumain. Eh bien, au delà de toutes nos catégories de moralistes en chambre, qui définissent le péché par sa matière et non par sa direction, au delà de toutes nos comptabilités de confesseurs assis derrière leurs grilles, au delà surtout de toutes les complaisantes descriptions des romanciers s'attardant à la superficie gluante du péché, — il y a dans la Genèse et dans l'Ecriture une analyse et une conception beaucoup plus profondes de la faute, où celle-ci apparaît comme un échec au cours d'une tentative qui dépasse nos forces ; et si elle est une injure à Dieu, c'est surtout parce que le pécheur a prétendu se passer de celui-ci dans une aventure qui ne pouvait réussir qu'avec l'aide du Tout-Puissant.

Le péché, avant d'être cette désobéissance à Dieu qui le définira plus tard, et où il nous sera présenté en négatif, était d'abord et continue probablement d'être souvent une tentative positive, une volonté d'aller au delà et de réussir davantage. Et inversement, le sentiment de culpabilité qui en est la conséquence, au lieu d'être un état d'âme qui nous alourdit et que notre imagination compare à un poids, fut d'abord la conscience d'un vide, d'une absence, tout au moins d'une désagrégation intérieure, qui nous exténue. Saint Paul dans ses épîtres insinue d'ailleurs que le péché nous désorganise,

et que l'œuvre de restauration accomplie par le Christ consiste à nous unifier les uns aux autres, mais aussi à l'intérieur de nous-mêmes.

Or c'est exactement le tuf que prétend retrouver la psychanalyse. Seulement, elle veut s'y tenir, en quoi elle a tort. Elle n'accepte pas de dépasser sa découverte. Elle s'attarde dans les caves, sans voir la magnifique construction qui s'est édifiée sur ces fondations, non pas seulement grâce au poids des matériaux, non pas seulement grâce au génie des architectes et à l'énergie des ouvriers, mais sous l'action d'une autre force, intérieure ou extérieure à l'évolution, et dont il faut tâcher de découvrir le plan, le secret, et peut-être le nom.

La Bible, elle, a continué le chemin psychologique et théologique ouvert devant elle. Elle a bien vu que si ce coupable était un vaincu, et du coup un déchiré, un désagrégé, il était aussi un malheureux, — et que ce que Dieu lui demandait, ce n'était pas d'abord de subir les conséquences pourtant inévitables de sa défaite, mais de reconnaître son erreur, de confesser sa faiblesse, de déclarer en somme la vérité, tout entière résumée dans cet aveu : *Mon Dieu, sans vous je ne puis rien, — car je suis un pauvre homme. Miserere mei, Deus. Kyrie eleison.* C'est la grande tradition biblique et chrétienne, la contrition plus nécessaire que la confession proprement dite, ou plutôt la contrition qui renferme une confession, celle de notre état de pécheur plus encore que celle de nos péchés commis.

Et nous voilà, presque sans transition, transportés des analyses les plus concrètes de la psychanalyse aux expressions les plus mystiques du sentiment religieux et chrétien. Comment ne pas constater là, je ne dis pas une concordance, mais une continuité ?

Maintenant que nous possédons la clé de voûte de tout le système, il paraît intéressant de repartir de ce sommet pour redescendre dans les caves, — et par une dégradation progressive de l'idée de culpabilité, de retrouver d'échelon en échelon l'humble départ, l'idée de l'échec ou de la défaite, sans aucune pensée de moralité encore ; et de montrer ainsi comment à chaque étage, la nouvelle construction s'appuie sans la détruire sur les fondations antérieures. Le chrétien coupable se sent à la fois vaincu et pécheur, vaincu non plus tant par des ennemis extérieurs, comme ceux dont se plaint le psalmiste dans son sens originel et littéral, — que vaincu par lui-même, par sa propre faiblesse, dans une lutte ou plutôt un effort qui était trop grand pour ses forces.

On était vaincu par sa conquête,

comme dit Victor Hugo de la campagne de Russie. On avait cru pouvoir accepter le rendez-vous clandestin d'une femme qui n'était

pas la véritable, on avait cru pouvoir se mêler à telle entreprise commerciale du genre parallèle, et ainsi de suite... et le poids originel de concupiscence avait été le plus lourd et trop fort.

Et parti pour dominer un adversaire, on s'était heurté à une loi, et dans un état d'âme assez trouble, on avait cédé au premier et désobéi à la seconde, dans un acte extrêmement complexe, où les deux étapes que nous avions distinguées dans notre analyse historique, s'étaient superposées ou télescopées pour créer une situation sans autre issue que le péché ; telles sont en effet les deux explications que donne la Genèse du premier péché : une ambition d'orgueil et une désobéissance à la loi.

C'est à cause de cet amalgame que les jeunes chrétiens qui s'accusent au sacrement de pénitence cherchent moins d'abord dans le prêtre un confesseur qui les absolve, qu'un confident qui les comprenne, qui les excuse et qui leur explique au besoin ce qui est arrivé.

Il y a une solution possible à cet imbroglio : elle consiste à demander à quelqu'un qui soit plus fort, et (mystère plus insondable) à celui-là même auquel il faut rendre des comptes, la force nécessaire à l'accomplissement de l'acte légitime, afin de demeurer à la fois entre les digues de la loi et dans la ligne du progrès. Telle est la réussite à laquelle travaille depuis deux mille ans le christianisme, à travers les nouveaux problèmes posés à chaque génération par des humanismes toujours renaissants, toujours plus ambitieux et exigeants. Il prétend aboutir ainsi à des puretés d'intention toujours plus clarifiées. Il a fallu pour ce travail surhumain donner une signification toujours plus creusée aux versets du psalmiste de la pénitence, et obtenir que les chrétiens fassent preuve de toujours plus d'humilité et de loyauté en présence de ce Dieu dont on ne sait ce qu'il faut louer et implorer davantage, ou la pitié infinie, ou la force débordante, ou l'attirance toute-puissante et finalement l'inépuisable capacité de pardon : *usque ad septuagesies septies.*

En face de ces attributs divins et paternels, à la fois complémentaires et transcendants, la culpabilité du chrétien prend par réciprocité toutes sortes de nuances : aveu et regret de la défaite, soumission à la loi, acceptation des prudences nécessaires, abandon éperdu à la miséricorde, humilité appuyée sur la force : *sufficit tibi gratia mea,* dit le Seigneur. Et l'homme répond : *miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam.*

Yahveh n'avait peut-être été au début qu'un grand policier, *le premier des flics,* comme disait Clemenceau en parlant de lui-même. C'était l'époque où *l'œil était dans la tombe, et regardait Caïn.* Mais ce regard, comme l'avait bien vu Victor Hugo, découpait de son dard une conscience dans l'âme du pécheur. Sous la double

lumière de l'intelligence commençante et de la foi trébuchante, la faute devenait intelligible et donnait naissance au remords, puis au regret. C'est qu'on commençait à soupçonner la loi, purifiée et extériorisée, d'avoir ses raisons, sa raison. Nous sommes à la frontière de l'absolu. Derrière la société et sa législation, il y a un Dieu qui se révèle et qui inspire les règlements. Tel est l'immense effort de libération spirituelle accompli lentement par l'ancien testament, par la loi et les prophètes. Il a pour conséquence l'éveil définitif de la conscience personnelle et responsable : l'idée d'un absolu fait la liaison entre la conscience et la loi.

Si le péché, qui est une désobéissance, continue d'être une défaite. l'idéal serait pour l'homme d'être à la fois vainqueur et soumis, vainqueur de soi-même et soumis à la loi, d'être semblable à Dieu à force d'être conforme à sa volonté ; ce serait *l'eritis sicut dii* du Satan de la Genèse, mais dans un sens complètement retourné et purifié. On ne voit vraiment de solution à cette angoisse que dans le christianisme et la prière chrétienne : être fils de Dieu grâce à Dieu, monter au delà de la nature originelle moyennant le secours divin imploré, obtenu, remercié. Et en cas de défaite, c'est-à-dire en cas de péché, transformer la prière en aveu, c'est-à-dire à la fois en confession et en contrition : au lieu de nous cacher, comme Adam, comme Caïn, retourner à Dieu comme l'enfant prodigue, et trouver dans notre culpabilité, avec l'occasion d'un immense acte d'humilité, le motif d'un accrochage plus intense à notre Père, parce que celui-ci pardonne à ceux qui avouent avoir besoin de lui. « Mon Dieu, je ne suis qu'un pauvre type, mais je puis tout en celui qui me fortifie ».

L'on retrouve au confessionnal toutes les catégories de coupables qui s'échelonnaient tout à l'heure sous le phare des psychanalistes.

Il y a des pénitents, qu'on ne peut pas encore appeler des pécheurs, qui s'accusent, et c'est surtout sur le plan sexuel, d'accidents biologiques qui sont aux yeux du moraliste de simples accidents : ce sont des défaites sans responsabilité, mais qui préparent tout de même et exigent pour demain, chez un animal qui va devenir raisonnable, une éducation et des précautions. Et sinon le sacrement, du moins le confesseur, réduit ici au rôle de confident et de conseiller, peuvent être utiles à ces âmes qui s'éveillent dans un corps fragile ou plutôt, c'est le christianisme lui-même qui peut éclairer leur route.

Il y a ensuite, dans les campagnes surtout, dans les pays de tradition et de routine, l'immense catégorie des pénitents qui, sans le savoir, sont restés les fidèles de l'ancien testament et les clients de Durkheim et de la sociologie. La pression sociale et la morale, c'est, pour eux, le droit canon, dont il ignorent le mot, mais qu'ils

craignent sous le nom de commandements de l'Église. Dimanche et Vendredi, assistance à la messe et abstinence de viande, tel est le terrain de leur culpabilité et le champ de leurs accusations. Ils n'ont jamais lu le verset de Marc, VII, 3 : « les Pharisiens et tous les Juifs ne mangent pas sans s'être lavé soigneusement les mains, suivant la tradition des anciens. Et lorsqu'ils reviennent de la place publique, ils ne mangent pas sans avoir pratiqué des ablutions. Ils pratiquent encore beaucoup d'autres observances, etc... » Que de chrétiens se confessent comme des Juifs, et que d'hommes se confessent comme des enfants !

Je me suis laissé raconter à ce sujet par un confrère une jolie et triste histoire, arrivée à une jeune disciple de Gide ou de Sartre. Une adolescente vive, intelligente, devant qui le prêtre avait parlé d'une manière trop sensible et trop mystérieuse du péché mortel, à propos de la messe dominicale, voulut savoir ce que c'était que ce péché mortel, c'est-à-dire le sentir. Donc, un dimanche, volontairement, en pleine conscience, elle n'assista pas à la messe, et, contre toute attente de sa part, elle ne ressentit rien. Mais je crois bien !... En pleine crise personnelle, en pleine attitude de transition, elle était sortie de la catégorie insuffisante de la culpabilité formaliste et légaliste, celle de la pression sociale, sans entrer dans la suivante, celle de la loi naturelle et surnaturelle, celle de la conscience chrétienne. Suspendue entre les deux, elle était dans le vide, ou plutôt son âme était vide, et elle ne pouvait rien sentir.

Car sur ce chemin moral de la conscience de la culpabilité, il faut toujours avancer, sous peine de mourir. Montons plus haut par conséquent. Il y a heureusement la catégorie, peu nombreuse d'ailleurs, des vrais chrétiens qui ayant compris la valeur du devoir d'état et la loi de la charité, et ce qu'est la religion *en esprit et en vérité*, s'accusent d'abord de leurs fautes contre l'Évangile et contre l'amour, celui de Dieu et celui du prochain. Ils sont rares, mais enfin ils existent.

Et enfin, de temps en temps, le confesseur surprend des accents encore plus profonds, parce que lestés maintenant de tout le christianisme intégral, lorsque le pénitent, au delà du dépit en face de la défaite, au delà même du remords en face de la faute, s'humilie fortement et simplement en présence de Dieu, d'avoir trop compté sur ses seules forces dans une entreprise qui les dépassait : « ayez pitié de moi, ô mon Dieu, parce que je suis un pauvre type ». Je ne crois pas que le christianisme de la pénitence aille au delà. Quelle surprise bienfaisante pour un vieux confesseur résigné, que d'entendre enfin le cri de la vraie culpabilité et ce ton du vrai christianisme ! Car cette fois, la charité a submergé l'agressivité dans la sympathie ; l'esprit a poussé l'amour de complaisance, sans le

détruire (car l'espérance est une vertu), jusqu'à l'amour de bienveillance ; il a refoulé la contrition imparfaite, sans la détruire (car la crainte de Dieu est encore une vertu), jusqu'à la contrition parfaite ; et en avouant sa culpabilité fondamentale, celle de notre état et de notre faiblesse, le pécheur n'a pas renoncé, avec la grâce de Dieu, à l'œuvre positive d'ascension à laquelle celui-ci nous oblige en nous commandant de lui ressembler comme des fils à leur Père.

E. Masure.

LES AUTEURS DE L'ECCLÉSIASTE

La composition littéraire de l'Ecclésiaste ou Qohéleth pose depuis un demi siècle un problème qui n'est pas encore résolu.

Ce n'est pas que les anciens commentateurs n'eussent pas perçu l'obscurité ou les contradictions de l'opuscule. Mais ils les expliquaient par des raisons ou des hypothèses qui respectaient l'unité d'auteur. C'était le même Ecclésiaste, disaient-ils, qui variait ses points de vue pour examiner sous tous ses aspects un problème complexe ; ou qui tenait compte successivement des diverses doctrines en cours ; ou qui dialoguait avec lui-même, comme il l'aurait fait avec les partenaires de sa conversation. Ou bien l'ouvrage était sorti parfait des mains de son auteur, mais il avait souffert de bouleversements accidentels le long des siècles.

En 1898, le commentaire de Siegfried, paru dans la collection de Nowack, fit entrer l'exégèse de Qohéleth dans une voie nouvelle, en lançant l'hypothèse de la pluralité des auteurs. Siegfried en comptait jusqu'à huit. Ses successeurs, Mac Neile, Barton, Podechard ont repris l'hypothèse et, tout en la modifiant dans le détail, lui ont donné un degré de confirmation et d'assurance qui l'impose désormais à l'attention.

Le commentaire de M. Podechard, paru en 1912 dans la collection *Etudes Bibliques* du P. Lagrange, fit sensation dans le monde catholique.

Reprenant nous-même l'étude du problème dans le commentaire de l'Ecclésiaste pour *la Sainte Bible* de MM. Pirot-Clamer, nous n'avons pu qu'adhérer dans ses grandes lignes à la thèse de l'éminent professeur des Facultés catholiques de Lyon. Compte tenu d'un certain nombre de divergences partielles, nous avons discerné après lui dans la rédaction de l'opuscule inspiré quatre auteurs principaux, que nous appellerons aujourd'hui : *le Maître* ou Qohéleth, *le disciple* ou épiloguiste (auteur de l'épilogue), *le scribe sage* ou *hâkhâm*, et *le scribe pieux* ou *hasid*, sans parler de quelques gloses d'assez faible importance.

L'explication de M. Podechard fut loin de rallier tous les suffrages catholiques. Dans l'ensemble on estima que quatre auteurs, c'était

beaucoup trop pour un opuscule de si petites dimensions. « Qu'à la rigueur, écrivait le rédacteur anonyme de l'*Ami du Clergé*, l'épilogue puisse être d'une autre main, soit ! mais nous préférons admettre pour l'instant que l'auteur a corrigé lui-même son livre à une seconde lecture » (1913, p. 408). Le P. Lagrange lui-même fit des réserves. Il objecta que si le *hâkhâm* (ou scribe *sage*) se distinguait nettement de Qohéleth, il n'en était pas de même du *hasid* (ou scribe pieux), lequel pourrait bien être « Qohéleth en personne, avec la crainte de Dieu qui implique la rétribution future » (*Revue Biblique*, 1916, p. 281-282).

Les recherches de ces toutes dernières années vont dans le même sens et nous ramènent à la dualité d'auteurs, quand elles n'arrivent pas à l'unité absolue. Le P. Dubarle *(Les Sages d'Israël, 1946)* est franchement entré dans la voie des « économies », en identifiant le *hasid* à l'épiloguiste et le *hâkhâm* à Qohéleth, ce qui ne fait plus que deux auteurs : *le Maître* et son *disciple*. Mgr Wéber (*Le livre de Job ; l'Ecclésiaste, 1946*) et le P. Pautrel (*L'Ecclésiaste*, dans *la Sainte Bible* de Jérusalem, 1948) se contentent d'un seul. « N'est-ce pas sous l'influence d'une méthode trop mathématique, actuellement périmée, écrit Mgr Wéber, que l'on a été poussé à découper, plutôt qu'à dénouer les soi-disant contradictions ?... L'ouvrage n'a pas été composé d'un seul jet. C'est une sorte de recueil de pensées. Est-il étonnant par suite qu'on trouve là des attitudes d'âme diverses et des réponses différentes aux mêmes problèmes ? » (*Op. cit.*, p. 230). A quoi le P. Pautrel ajoute : « Et si l'écrit n'est certainement pas un dialogue, il pourrait bien devenir une discussion de l'auteur avec lui-même, ce qui se rencontre chez tous les penseurs » (*Op. cit.*, p. 9).

Voilà donc les positions nettement établies. Tout le monde convient des difficultés ou des contradictions de l'opuscule. Mais les commentateurs réagissent en sens opposé. Les uns les prennent telles quelles, avec leurs affirmations irréductibles, ce qui les conduit inévitablement à admettre plusieurs auteurs différents. Les autres préfèrent les atténuer, les expliquer, les réduire : les angles arrondis et les transitions rétablies, nous revenons à l'unité d'auteur.

Celui qui écrit ces lignes, peut dire aujourd'hui que, lorsqu'il aborda l'étude de l'Ecclésiaste, il l'entreprit, sous l'influence du P. Lagrange, avec le ferme dessein de faire, lui aussi, « économie » d'un ou deux auteurs. Ce désir s'évanouit tout de suite au contact des textes et des faits. Il ne lui fut pas possible de se dérober à l'évidence de la pluralité, adhérant ainsi à la démonstration de M. Podechard et des critiques qui l'avaient précédé.

Après vingt ans, les preuves ne nous semblent avoir rien perdu de leur efficacité. Tout en professant un profond respect pour

l'opinion d'autrui, il nous a paru qu'il pourrait être de quelque intérêt de mettre sous les yeux du lecteur le texte intégral de l'Ecclésiaste, en marquant par une impression différente ce qui revient à chacun des auteurs. Ainsi serait-il peut-être plus facile d'apprécier les raisons qui nous ont porté à les distinguer.

Mais auparavant, il est indispensable de rappeler brièvement quelles sont ces raisons.

Le fond de l'ouvrage, d'allure philosophique et morale, appartient sans conteste à l'*Ecclésiaste* ou *Çohéleth*. Appelons-le *le Maître*, ce qui est la signification la plus probable de ce mot mystérieux.

Le *disciple*, qui a écrit l'*épilogue*, et qui, pour ce motif, est souvent appelé *l'épiloguiste*, se distingue nettement du Maître, parce qu'il parle de lui à la troisième personne (I, 2 ; VII, 27-28 ; XII, 8), surtout parce qu'il fait son éloge (XII, 2-10). Sans doute n'est-il pas inouï qu'un même auteur parle de lui-même tantôt à la première, tantôt à la troisième personne, comme il arrive à saint Paul de le faire (*II Cor.* XII, 1-10), et à bien d'autres auteurs après lui. Mais étant donné le contexte des divers passages où s'expriment le Maître et le disciple, il est beaucoup plus naturel d'admettre que ce sont deux personnages distincts. L'explication opposée serait violente et peu naturelle. — La meilleure analogie en faveur de la distinction est peut-être celle du disciple de Moïse qui termine le Deutéronome par une courte notice sur la mort et la sépulture du grand Législateur.

Mais l'Ecclésiaste ne pourrait-il s'identifier avec le scribe *pieux* ou *hasid*, comme le voulait le P. Lagrange ? Nous ne le pensons pas, à moins d'admettre que Qohéleth se contredit à plusieurs reprises et sur un point capital de doctrine, celui des sanctions morales et de la rétribution future. L'une des *vanités* qui le frappe et l'émeut davantage, c'est l'égalité stupéfiante du sort réservé par la vie au juste et au méchant, sans égard au mérite et au démérite, sans distinction aucune. « Au jour du bonheur, sois dans le bien-être ; au jour du malheur, réfléchis : Dieu a fait l'un aussi bien que l'autre, afin que personne ne découvre rien de l'avenir » (VII, 14). « J'ai vu des méchants portés à leur sépulture, et ils s'en allaient du lieu saint, et ils étaient glorifiés dans la ville : cela aussi est vanité » (VIII, 10). « Il est une vanité qui se produit sur la terre : il y a des justes à qui il arrive comme [il convient aux œuvres des méchants, et il y a des méchants à qui il arrive comme aux œuvres des justes : je dis que cela aussi est vanité » (VIII, 14). « Les justes et les sages avec leurs œuvres sont dans la main de Dieu : nul ne sait s'il est un objet d'amour ou de haine ; tout devant eux est vanité, car tous ont un même sort, le juste et l'impie, le bon et [le méchant], le pur et l'impur, celui qui sacrifie et celui qui ne sacrifie pas. Il en est du bon comme du pécheur ; de celui qui jure comme de celui

qui craint de jurer. Voilà le mal en tout ce qui se fait sous le soleil, que les deux [catégories] aient le même sort .. » (IX, 1-3).

L'auteur qui a écrit ces réflexions, et c'est Qohéleth, *le Maître*, ne peut en même temps avoir écrit ceci : « A l'homme qui est bon à ses yeux, il [Dieu] donne sagesse, science et joie, tandis qu'au pécheur il inflige la tâche de recueillir et d'amasser pour donner à qui est bon devant Dieu » (II, 26). — « J'ai dit en moi-même : le juste et le pécheur, Dieu les jugera, car il y a un temps pour toute chose, et sur toute action [il y aura le jugement] » (III, 17). — « L'homme agréable aux yeux de Dieu lui échappe (au filet de la femme), mais le pécheur s'y laisse prendre » (VII, 26 *b*). — « Qui observe les commandements, ne connaît pas de mauvais cas... » (VIII, 5 *a*). — « Le bonheur n'est pas pour le méchant, et, pareil à l'ombre, il n'aura pas une longue vie, parce qu'il n'a pas la crainte de Dieu » (VIII, 13 : cf 11-12). — « Sache que, pour tout cela, Dieu t'appellera en jugement » (XI, 9 *c*). — « Toutes les œuvres, Dieu les appellera en jugement... » (XII, 14).

Ces deux hommes sont séparés par des conceptions différentes. Le premier, *le Maître*, est offusqué par une brutale égalité du sort : le second, le scribe *pieux*, maintient, malgré le démenti des faits contraires, que le juste trouve ici-bas sa récompense dans un bonheur temporel qui lui est assuré et garanti par la Providence. *Le Maître* ne soupçonne même pas qu'une vie future puisse rétablir en faveur du juste l'injustice apparente de sa destinée terrestre ; le scribe *pieux* en appelle fréquemment au jugement de Dieu qui sans doute rendra à chacun selon son mérite. Je ne vois pas d'interprétation psychologique ni de « coup de pouce » bienveillant qui puisse effacer cette antinomie fondamentale. Toute une époque et toute une révélation séparent ces deux auteurs : celle du livre de *la Sagesse*, qui est venue projeter ses lumières nouvelles sur les mystères de l'au-delà. *Le Maître* a écrit avant d'avoir pu profiter de ces notables progrès de la révélation ; le scribe *pieux* en a profité et il a introduit, non sans quelque gaucherie, la nouvelle doctrine dans un opuscule qui ne la connaissait pas. C'est pourquoi nous croyons devoir maintenir la distinction de ces deux auteurs.

Pour des raisons analogues, il nous semble que *le Maître* se distingue du scribe *sage* ou *hâkhâm*. Négligeant ici l'opposition de leurs caractères littéraires et philosophiques, qui sont aussi dissemblables que possible, nous nous contenterons de signaler leur divergence sur deux points importants : leur conception de la royauté et de la sagesse. — Bien qu'il se donne pour le fils de David, roi de Jérusalem, c'est-à-dire pour Salomon, Qohéleth ne se montre favorable ni à la royauté ni à l'aristocratie. « Mieux vaut un jeune homme pauvre et sage qu'un roi vieux et insensé, qui ne sait plus écouter

les avis... » (IV, 13-14). — « Il est un mal [que] j'ai vu sous le soleil, comme une méprise qui provient du souverain. ' Le pauvre ' est élevé à de hautes dignités, tandis que les riches se trouvent dans de basses conditions » (x, 5-6). — Au contraire, *le sage* est nettement royaliste : « Un avantage pour tout le pays à tous les égards, c'est un roi » (v, 8). — Autre contraste : Qohéleth proclame la sagesse inutile : « Quel avantage a le sage sur l'insensé ? » (VII, 8). — « Quelque peine que l'homme se donne à chercher, il ne trouve même pas ; même si le sage prétend [le] connaître, il ne peut [le] découvrir » (VIII, 17). — Au contraire, *le sage* ne cesse de faire son éloge : « Mieux vaut la sagesse que le patrimoine ; elle profite à ceux qui voient le soleil » (VII, 11). — « Mieux vaut la sagesse que les armes de guerre » (IX, 18).

Si l'opposition ne portait que sur des sentiments, tels que le courage ou l'amitié, on comprendrait chez une même personne des variations motivées par les circonstances extérieures ou l'instabilité psychologique. Des convictions politiques ou morales n'appartiennent pas à la zone des vulgaires fluctuations. Chacune d'elles marque son personnage. C'est pourquoi nous regardons encore *le Maître* et *le sage* comme deux auteurs distincts.

Ainsi Qohéleth s'oppose-t-il aux trois scribes qui ont collaboré à la rédaction de l'opuscule qui porte son nom et se distingue-t-il d'eux.

A défaut de son *Maître*, l'économie littéraire ne pourrait-elle se réaliser aux dépens *du disciple*, en l'identifiant soit avec *le pieux*, soit avec *le sage* ? Nous croyons une fois de plus devoir répondre par la négative. Si le disciple s'identifiait avec *le sage* qui aurait eu l'inspiration de composer des sentences pour son propre compte, ne les aurait-il pas rédigées, par imitation de son modèle, sur le même ton littéraire et philosophique ? Se serait-il permis en outre de critiquer et de contredire son Maître sur les conceptions essentielles de la sagesse et de la royauté ? — Semblablement, si le disciple ne faisait qu'un avec le scribe *pieux*, comment les fragments qui lui sont attribués et les sentences qu'il a composées ou recueillies ne portent-ils pas trace des préoccupations religieuses qui sont l'unique souci de ce personnage mystérieux ?

Au total, toute réflexion faite, et sauf meilleur avis, nous croyons devoir maintenir la distinction des quatre auteurs appelés *le Maître*, ***le disciple*, *le sage et le pieux*.**

On trouvera dans la traduction suivante, soulignée par des caractères différents d'imprimerie, la part qui semble devoir revenir à chacun.

QOHÉLETH

TITRE (I, 1)

PROLOGUE (I, 2-11)

Paroles de Qohéleth, fils de David, roi de Jérusalem.

(Le disciple épiloguiste) 2 **Vanité des vanités, disait Qohéleth, vanité des vanités, tout n'est que vanité.**

3 Quel profit [revient-il] à l'homme de toute la peine qu'il se donne sous le soleil ? 4 Une génération s'en va, une génération vient, et la terre subsiste toujours. 5 Le soleil se lève, le soleil se couche, et il se hâte vers le point [où] il se lèvera [de nouveau].
6 Le vent va au midi, puis tourne au nord ; il tourne, il tourne continuellement et recommence ses allées et venues.

7 Tous les fleuves vont à la mer
et la mer ne se remplit pas.
Au lieu où ils vont [une fois],
les fleuves retournent encore.
8 [A quel point] les choses sont en travail,
nul ne saurait le dire.
L'œil ne se rassasie pas de voir,
ni l'oreille ne se sature d'entendre.

9 Ce qui a été sera ; ce qui s'est fait se fera : il n'y a rien de nouveau sous le soleil. 10 Y a-t-il une chose dont on dise. « Vois, c'est du nouveau » ? — Cette chose existait déjà aux siècles qui nous ont précédés. » ? On ne se souvient pas des anciens ; et même des descendants à venir, il ne sera pas gardé de souvenir parmi ceux qui viendront par la suite.

I, 12 PREMIER DÉVELOPPEMENT

Vanité des vanités (I, 12-II, 26)

Antithèse : a) vanité de la sagesse, I, 12-18.

(Le Maître : Qohéleth) 12 Moi, Qohéleth, étant roi d'Israël à Jérusalem, 13 je me suis appliqué à rechercher et observer avec sagesse tout ce qui se fait sous ‘ le soleil ’ : c'est une occupation mauvaise [à laquelle] Dieu impose aux fils de l'homme de s'appliquer. 14 J'ai vu tout ce qui se fait sous le soleil : tout n'est que vanité et poursuite de vent.

15 Ce qui est courbé ne peut se redresser,
le déficit ne peut venir en compte.

16 Je me suis dit en moi-même : j'ai amassé et accumulé la sagesse plus que tous ceux qui m'ont précédé ‘ à ’ Jérusalem, et j'ai beaucoup étudié la sagesse et la science. 17 Je me suis appliqué à discerner la sagesse et la science, la folie et la sottise : j'ai compris que cela aussi, ce n'était que poursuite de vent. 18 Car où la sagesse abonde, abonde le chagrin, et qui ajoute à la science ajoute à la douleur.

II

Antithèse : b) VANITÉ DES PLAISIRS, II, 1-11.

1 J'ai dit en moi-même : Viens donc, que j'essaie sur toi de la joie : goûte le plaisir ! — Eh bien, tout cela aussi, vanité ! 2 Du rire j'ai dit : Insensé ! — et de la joie : Que produit-elle ? 3 Je m'appliquai en moi-même à flatter ma chair par le vin, tout en poursuivant la sagesse, et à saisir la folie, jusqu'à ce que je visse où était le bonheur pour les fils de l'homme qui travaillent sous ' le soleil ' durant les jours de leur vie.

4 J'entrepris de grandes œuvres : je me bâtis des maisons, je me plantai des vignes ; 5 je me fis des jardins et des vergers ; j'y plantai toute sorte d'arbres fruitiers ; 6 je me fis des vasques d'eau pour arroser un bosquet où abondaient les arbres. 7 J'achetai des serviteurs et des servantes, et il m'en naquit à la maison. J'eus aussi du bétail, bœufs et brebis, en grand nombre, plus que tous ceux qui m'ont précédé à Jérusalem. 8 Je fis également provision d'argent et d'or, ainsi que des trésors des rois et des provinces. Je me procurai des chanteurs et des chanteuses et les délices des fils de l'homme, ' des princesses en grand nombre '. 9 Et je fus grand et je surpassai tous ceux qui m'ont précédé à Jérusalem. Mais la sagesse se tint à mes côtés. 10 De tout ce que mes yeux désiraient, je ne leur ai rien refusé ; je ne me suis privé d'aucune joie, car j'ai pris ma joie en tout mon travail ; ce fut ma part en tout mon travail. 11 Puis je me suis retourné vers toutes les œuvres que mes mains avaient faites et vers la peine que j'avais prise à les faire : eh bien, tout n'est que vanité et poursuite de vent, il n'y a pas de profit sous le soleil.

Antithèse : c) COMPARAISON DE LA SAGESSE ET DE LA FOLIE, II, 12-23.

12 Alors j'ai tourné mes regards vers la sagesse, la folie et la sottise. Car quel est l'homme qui viendra après le roi, celui qu'on a déjà désigné ? 13 Et j'ai vu que l'avantage revient à la sagesse sur la sottise, comme il revient à la lumière sur les ténèbres.

14 Le sage a les yeux à la tête,
mais l'insensé va dans les ténèbres.

Mais j'ai reconnu aussi qu'un même sort les attend tous deux, 15 Et j'ai dit en moi-même : Puisque le sort de l'insensé doit m'atteindre aussi, à quoi bon dès lors mon excès de sagesse ? Et j'ai dit en moi-même : Cela aussi est vanité. 16 Car le sage n'a pas plus que l'insensé de mémoire éternelle, puisque, dès les jours qui suivent, ils sont tous oubliés. Eh ! quoi, le sage meurt comme le sot ! 17 Et j'ai haï la vie, parce que mauvaises sont pour moi les œuvres qui

se font sous le soleil, car tout n'est que vanité et poursuite de vent.
18 Et j'ai haï tout le travail que j'ai fait sous le soleil, parce que
je le laisserai à l'homme qui sera après moi. 19 Et qui sait s'il sera
sage ou insensé ? Cependant il disposera de tout mon travail, en
lequel j'ai mis ma peine et ma sagesse sous le soleil. Cela aussi
n'est que vanité. 20 Et je me suis abandonné au découragement au
sujet de tout le travail que j'ai fait sous le soleil. 21 Car on a beau
avoir travaillé avec sagesse, science et succès, on laisse son bien à
quelqu'un qui n'y a pas travaillé · cela aussi est une vanité et un
grand mal. 22 Car que revient-il à l'homme de tout son travail
et du souci de son cœur qu'il a dépensés sous le soleil ? 23 Tous ses
jours ne sont que douleur, et son occupation n'est que chagrin :
même la nuit son cœur ne repose pas. Cela aussi n'est que vanité.

Thèse : LE BONHEUR SE TROUVE DANS UN USAGE MODÉRÉ DE LA VIE, II, 24-26.

24 Il n'y a rien de bon ' pour l'homme ' comme de manger, de
boire et de goûter soi-même le bien-être dans son travail. Mais j'ai
vu que cela [vient] de la main de Dieu. 25 Qui en effet peut manger
et ' boire ' sans ' lui ' ?

(Le Scribe pieux) 26 Car à l'homme qui est bon à ses yeux, il donne sagesse,
science et joie, tandis qu'au pécheur il inflige la tâche de donner
et d'amasser pour donner à qui est bon devant Dieu : cela aussi
est vanité et poursuite de vent.

III, 1

DEUXIÈME DÉVELOPPEMENT, III

VANITÉ DES EFFORTS DE L'HOMME POUR MODIFIER LA VARIABILITÉ INÉLUCTABLE DES ÉVÉNEMENTS, III, 1-22

Antithèse : a) VARIABILITÉ INÉLUCTABLE DES ACTIONS HUMAINES, III, 1-11.

(Le Maître : Qohéleth) 1 Il y a un temps pour tout, un moment pour chaque chose sous ' le soleil ' :

2 un temps de naître et un temps de mourir ;
un temps de planter et un temps d'arracher ce qui est planté ;
3 un temps de tuer et un temps de guérir ;
un temps d'abattre et un temps de bâtir ;
4 un temps de pleurer et un temps de rire ;
un temps de se lamenter et un temps de danser ;
5 un temps de jeter des pierres et un temps de les ramasser ;
un temps d'embrasser et un temps de s'abstenir des embrassements ;

6 un temps de chercher et un temps de perdre ;
un temps de garder et un temps de jeter ;
7 un temps de déchirer et un temps de recoudre ;
un temps de se taire et un temps de parler ;
8 un temps d'aimer et un temps de haïr ;
un temps de guerre et un temps de paix.

9 Quel profit pour celui qui travaille en toute la peine qu'il se
donne ? 10 J'ai considéré l'occupation à laquelle Dieu impose aux
fils de l'homme de s'appliquer. 11 Il fait toute chose appropriée
en son temps ; mais il met l'éternité dans leur cœur, sans que l'homme puisse découvrir l'œuvre que Dieu fait du commencement à la fin.

Thèse : a) PRENDRE LES CHOSES COMME ELLES SONT ET EN JOUIR, III, 12-13.

12 Et j'ai reconnu qu'il n'y a rien de bon ' pour l'homme ' sinon
de se réjouir et de se procurer du bien-être dans sa vie. 13 Mais
que quelqu'un mange, boive et goûte le bien-être dans tout son travail, cela est un don de Dieu.

Maître ou disciple ?) 14 J'ai reconnu que tout ce que Dieu fait subsiste à jamais : il n'y a rien à ajouter, rien à retrancher.

Le Scribe pieux) Dieu agit [ainsi] pour qu'on le craigne.

Maître ou disciple ?) 15 Ce qui est a déjà été, ce qui doit être est déjà. Dieu recherche ce qui est chassé.

Antithèse : b) LA TYRANNIE DES CHEFS, III, 16.

16 J'ai encore vu sous le soleil que, à la place du droit, il y a l'iniquité, et, à la place de la justice, ' la prévarication '.

Scribe pieux) 17 J'ai dit en moi-même : Le juste et le pécheur, Dieu les jugera ; car il y a un temps pour toute chose et sur toute action [il y aura] ' le jugement '.

Antithèse : c) LA MORT ASSIMILE L'HOMME A LA BÊTE, III, 18-21.

Le Maître : Qohéleth) 18 J'ai dit en moi-même au sujet des fils de l'homme:
C'est pour que Dieu les manifeste et pour leur ' faire voir ' que ce
sont des bêtes. 19 Car le sort des fils de l'homme et le sort des bêtes
sont identiques. La mort de l'un est comme la mort de l'autre :
ils ont tous [deux] même souffle ; l'avantage de l'homme sur la
bête est nul, car tout est vanité. 20 Tout s'en va au même lieu ;
tout vient de la poussière, tout retourne à la poussière. 21 Qui sait
si le souffle des fils de l'homme monte en haut et si le souffle des bêtes descend en bas de la terre ?

Thèse : b) JOUIR DE LA VIE, III, 22.

22 Et j'ai vu qu'il n'y a rien de meilleur pour l'homme que de se réjouir dans ses œuvres. C'est là sa part. Car qui lui donnera de voir ce qui doit arriver dans la suite ?...

IV, 1

TROISIÈME DÉVELOPPEMENT (ébauche)

Anomalies diverses, IV, 1-8 ; 13-16 ; V, 7-8

Antithèse : a) Les faibles opprimés, IV, 1-3.

(Le Maître : Qohéleth) 1 De nouveau j'ai vu toutes les oppressions qui se commettent sous le soleil : les opprimés sont dans les larmes, et personne ne les console ! La main de leurs oppresseurs [leur fait] violence, et personne ne les console ! 2 Et moi de proclamer les morts qui sont déjà morts plus heureux que les vivants qui vivent encore ! 3 Et plus heureux que les uns et les autres celui qui n'a pas encore existé, celui qui n'a pas vu les œuvres mauvaises qui se font sous le soleil !

Antithèse : b) La jalousie mutuelle, IV, 4-5.

4 Et j'ai vu que tout travail, toute application à l'ouvrage ne sont que jalousie réciproque. Cela aussi n'est que vanité et poursuite de vent.

5 L'insensé se croise les mains
et mange sa propre chair.

Thèse. 6 Mieux vaut une main pleine de repos que les deux pleines de travail et de poursuite de vent.

Antithèse : c) L'homme sans héritier, IV, 7-8.

7 Et de nouveau j'ai vu une vanité sous le soleil. 8 Tel homme est seul et sans compagnon ; il n'a ni fils ni frère ; pourtant il ne cesse de travailler et ses yeux ne se rassasient pas de richesses. « Et pour qui est-ce que je travaille et me prive de bien-être ? » Cela aussi n'est que vanité et occupation mauvaise.

PREMIER GROUPE DE SENTENCES

Avantages de la société, IV, 9-13

(Le Scribe sage) 9 *Il vaut mieux être deux que seul :*
ils obtiennent meilleur rendement dans le travail.
10 *S'ils viennent à tomber, ils se relèvent l'un l'autre ;*
mais malheur à l'isolé qui tombe, il n'a personne pour le relever.
11 *De même, si deux couchent ensemble, ils se réchauffent :*
mais un seul, comment se réchauffera-t-il ?

12 *Si [l'agresseur] maîtrise l'isolé,*
les deux lui tiennent tête ;
le fil triplé ne rompt pas vite.

Antithèse : d) LE JEUNE HOMME PAUVRE DEVENU ROI, IV, 13-16.

(Le Maître : Çohéleth) 13 Mieux vaut un jeune homme pauvre et sage qu'un roi vieux et insensé, qui ne sait plus écouter les avis. 14 Il sort de prison pour régner, bien qu'il soit né pauvre dans son royaume. 15 J'ai vu tous les vivants qui marchent sous le soleil [s'empresser] auprès du jeune successeur qui s'élevait à sa place. 16 C'est un ' travail ' sans fin. Pourtant ceux qui les ont précédés et ceux qui viennent après ne se réjouiront pas à son sujet. Cela aussi n'est que vanité et poursuite de vent.

DEUXIÈME GROUPE DE SENTENCES

CONSEILS RELATIFS AU CULTE, IV, 17-V, 1-6

(Le Scribe sage) 17 *Veille sur tes pas quand tu te rends à la maison de Dieu ; approche-toi pour écouter : ' ton sacrifice ' vaudra mieux que ' l'offrande ' des insensés : ils ne savent que mal faire.*

1 *Que ta bouche ne se hâte pas, et que ton cœur ne se presse pas de proférer une parole devant Dieu, car Dieu est au ciel, et toi, tu es sur terre : c'est pourquoi parle peu.*

2 *Car les songes naissent de la multitude des occupations, et les propos insensés de la multitude des paroles.* 3 *Lorsque tu fais un vœu à Dieu, ne tarde pas à l'accomplir, car [Dieu] ne se complaît pas dans les insensés : le vœu que tu as fait, accomplis-le.* 4 *Mieux vaut pour toi ne pas faire de vœux que d'en faire pour ne pas les tenir.* 5 *Ne permets pas à ta bouche de rendre toute ta personne coupable, et ne dis pas devant ' Dieu ' que ç'a été inadvertance. Autrement Dieu s'irriterait à l'occasion de ta parole et détruirait les œuvres de tes mains.*

(Glose) 6 Car de la multitude des occupations naissent les songes, et de la multitude des paroles, les vanités. Crains Dieu.

Antithèse : e) ANOMALIES SOCIALES, V, 7.

(Le Maître : Qohéleth) 7 Si tu vois dans la province le pauvre opprimé, le droit et la justice violés, ne sois pas surpris de la chose, car, au-dessus d'un grand, il y a quelqu'un de plus grand qui veille, et, au-dessus d'eux, de plus grands [encore].

(Le Scribe sage) 8 *Un avantage pour un pays à tous égards, c'est un roi pour un territoire cultivé.*

v, 9

QUATRIÈME DÉVELOPPEMENT

Vanité des richesses, v, 9-vi, 1-12

Antithèse : a) Les richesses ne donnent pas le bonheur, v, 9-11.

(Le Maître : Qohéleth) 9 Qui aime l'argent ne se rassasie pas d'argent ; et qui aime ' les richesses ' n'en [tire] aucun profit. Cela aussi n'est que vanité. 10 Quand les biens se multiplient, le nombre de ceux qui les mangent s'accroît [aussi]. Quel avantage [en revient-il] au possesseur, si ce n'est qu'il les voie de ses yeux ? 11 Le sommeil du travailleur est doux, qu'il ait mangé peu ou beaucoup ; mais la satiété du riche ne le laisse pas dormir.

Antithèse : b) Les richesses se perdent par le malheur ou la mort, v, 12-16.

12 Il est un mal douloureux que j'ai vu sous le soleil : des richesses réservées pour son malheur par celui qui les possède. 13 Ces richesses viennent-elles à disparaître dans un accident, alors même qu'il aura un fils, il ne lui restera rien dans la main. 14 Tel il est sorti du sein de sa mère, tout nu, [tel] il s'en retournera comme il est venu ; et il ne prélèvera rien pour son travail qu'il puisse emporter dans sa main. 15 Cela aussi est un mal douloureux, ' qu'il ' s'en aille comme il est venu. Quel profit lui [revient-il] d'avoir travaillé pour du vent ? 16 [Il aura passé] toute sa vie dans les ténèbres, ' le deuil' , le chagrin extrême, la ' souffrance ' et l'irritation.

Thèse : Ou se trouve le vrai bonheur, v, 17-19.

17 Voici ce que j'ai vu de bon, c'est qu'il convient [à l'homme] de manger, de boire et de goûter le bien-être en tout le travail qu'il fait sous le soleil durant les jours de vie que Dieu lui donne, car c'est là sa part. 18 Également, tout homme à qui Dieu donne fortune et richesses, avec pouvoir d'en manger et d'en prendre sa part et de se réjouir de son travail, c'est là un don de Dieu. 19 Alors il ne songe guère aux jours de sa vie, car Dieu l'occupe avec la joie de son cœur.

Antithèse : c) Incertitudes posthumes, vi, 1-6.

1 Il est un [autre] mal que j'ai vu sous le soleil, et il [pèse] lourdement sur l'homme. 2 Quelqu'un à qui Dieu donne fortune, richesses et honneurs, à qui rien ne manque de ce qu'il désire, mais à qui Dieu ne permet pas d'en manger, alors que c'est un étranger qui le mange : c'est là une vanité et un mal cruel. 3 Quelqu'un eût-il eu cent ' fils et de nombreuses filles ', et les jours de ses années eussent-ils été nombreux, s'il ne s'est pas rassasié de bonheur et qu'il n'ait

même pas eu de sépulture, je dis que l'avorton est plus heureux que lui. 4 Car ' l'avorton ' vient ' dans les ténèbres ', il s'en va dans les ténèbres, et dans les ténèbres son nom reste enseveli ; 5 il n'a pas vu le soleil et ne [l']a pas connu : l'avorton a plus de repos que cet homme. 6 Et quand [cet homme] vivrait [ ] mille ans, s'il ne goûte pas le bonheur, tous [les deux] ne vont-ils pas au même lieu ?...

(Glose) 7 Tout le travail de l'homme est pour sa bouche, et pourtant ses désirs ne sont [jamais] satisfaits.

Antithèse : d) La richesse ne satisfait pas, vi, 8-12.

8 Car quel avantage a le sage sur l'insensé ? Quel [avantage] le pauvre qui sait se conduire devant les vivants ? 9 Ce que les yeux voient est préférable à l'agitation des désirs.

(Glose) Cela aussi n'est que vanité et poursuite de vent.

10 De ce qui existe déjà le nom a été déjà prononcé ; on sait ce qu'est un homme et qu'il ne peut entrer en contestation avec plus fort que soi. 11 Il y a beaucoup de paroles qui augmentent la vanité : quel profit en revient-il à l'homme ? 12 Qui sait ce qui est bon pour l'homme dans la vie, durant les jours de sa vie de vanité, qu'il passe comme l'ombre ? Qui indiquera à l'homme ce qui sera après lui sous le soleil ?

VII

Troisième groupe de sentences, vii, 1-12

(Le Scribe sage) 1 *Mieux vaut la renommée que l'huile précieuse,*
et le jour de la mort que le jour de la naissance.
2 *Mieux vaut aller à la maison de deuil*
que d'aller à la maison de festin,
parce que c'est la fin de tout homme
et les vivants y prêtent attention.
3 *Mieux vaut le chagrin que le rire,*
car un visage triste fait du bien au cœur.
4 *Le cœur des sages est dans la maison de deuil*
et le cœur des insensés dans la maison de joie.
5 *Mieux vaut écouter la réprimande du sage*
que d'écouter le chant des insensés.
6 *Pareil au pétillement des épines sous la marmite*
est le rire des insensés.

(Glose) Cela aussi est vanité.

7 *Car l'oppression rend le sage insensé*
et le présent corrompt le cœur.
8 *Mieux vaut la fin d'une chose que son commencement,*
mieux vaut la patience que la superbe.
9 *Ne te hâte pas dans ton esprit de t'irriter,*
car l'irritation réside dans le sein des insensés.
10 *Ne dis pas : Comment se fait-il que les jours d'autrefois étaient*
meilleurs que ceux-ci ? Car ce n'est pas la sagesse qui t'inspire cette
question.
11 *Mieux vaut la sagesse ' que ' le patrimoine :*
elle profite à qui voit le soleil.
12 *La protection de la sagesse est ' comme ' la protection de [l'argent.*
Le profit de la science, c'est que la sagesse fait vivre son [homme.

VII, 13

CINQUIÈME DÉVELOPPEMENT

IMPUISSANCE DE LA VERTU A ASSURER LE BONHEUR, VII, 13-IX, 10

Antithèse : a) DÉFAUT DE SANCTION MORALE, VII, 13-15.

(Le Maître-Qohéleth) 13 Regarde l'œuvre de Dieu : qui peut redresser ce
qu'il a courbé ? 14 Au jour du bonheur, sois dans le bien-être ;
au jour du malheur, réfléchis : Dieu a fait l'un aussi bien que l'autre,
afin que personne ne découvre rien de l'avenir.
15 J'ai vu ces deux choses aux jours de ma vanité : tel juste périt
malgré sa justice, tel méchant jouit d'une longue [vie] en dépit de sa
méchanceté.

Thèse : a) LE JUSTE MILIEU, VII, 16-17.

16 Ne sois pas juste à l'extrême et ne te montre pas sage à l'excès :
pourquoi vouloir te détruire ? 17 Ne sois pas méchant à l'extrême ni
insensé : pourquoi vouloir mourir avant ton heure ? 18 Il est bon
que tu retiennes l'un et que tu ne lâches pas l'autre de ta main.

(Le Scribe pieux) Car qui craint Dieu accomplit l'un et l'autre.

QUATRIÈME GROUPE DE SENTENCES, VII, 19-22

(Le Scribe sage) 19 *La sagesse donne au sage plus de force que dix chefs*
de la cité.
20 *Car il n'y a pas de juste sur terre qui fasse le bien sans [jamais]*
pécher.
21 *Ne fais pas attention à toutes les paroles qui se disent, de peur*
que tu n'entendes ton serviteur te maudire, 22 *car tu sais bien que,*
bien des fois, toi aussi, tu as maudit les autres.

'*Antithèse : b*) Sagesse inaccessible, vii, 23-28.
.e Maître : Qohéleth) 23 J'ai fait toutes ces expériences avec sagesse.
J'ai dit : je veux être sage ! Mais j'en suis resté bien loin ! 24 Ce qui
a été est loin et profond, [très] profond : qui pourrait le découvrir ?
25 Je me suis appliqué dans mon cœur à chercher et rechercher
la sagesse et la science ; ' et j'ai reconnu ' que la méchanceté est
une folie et la sottise une démence.
26 Je trouve la femme plus amère que la mort ; elle est un piège,
son cœur est un filet et ses mains sont des liens.

.e Scribe pieux) L'homme agréable aux yeux de Dieu lui échappe, mais
le pécheur s'y laisse prendre.

.e Disciple) **27 Vois, j'ai trouvé ceci, disait le Qohéleth, [après avoir**
nsidéré toutes choses] une à une en vue de trouver la science, 28 que
cherche encore sans l'avoir trouvée : j'ai trouvé un homme sur mille,
ais je n'ai pas trouvé une femme entre toutes.

.e Scribe pieux) 29 Considère seulement ceci : J'ai trouvé que Dieu a
fait l'homme droit, mais eux, ils cherchent des subtilités en grand
nombre.

Cinquième groupe de sentences, viii, 1-8

.e Scribe sage) 1 *Qui est comme le sage,*
qui connaît l'explication d'une chose [quelconque] ?
La sagesse éclaire le visage de l'homme,
la rudesse de sa face en est changée.
2 *Je [te dis] : observe les ordres du roi*
et [cela] à cause du serment de Dieu.
3 *Ne te hâte pas de t'éloigner de lui ;*
ne te mets pas dans un mauvais cas,
car il fait tout ce qu'il veut.
4 *La parole du roi est souveraine ;*
qui peut lui dire : Que faites-vous ?

.e Scribe pieux) 5 Qui observe les commandements ne connaît pas de [mauvais cas ;
le cœur du sage connaît le temps et le jugement.
6 Car, pour toute chose, il y a un temps et un jugement,
car le mal qui menace l'homme est considérable.

.e Maître : Qohéleth) 7 Il ne sait pas ce qui arrivera :
qui pourrait lui indiquer comment cela se produira ?
8 Personne n'est maître de son souffle
pour le retenir ;
personne n'a de pouvoir sur le jour de la mort,
il n'y a aucune dispense de ce combat ;
l'iniquité [même] ne sauvera pas son homme...

Antithèse : a) Défaut de sanction morale *(suite)*, viii, 9-10, 14.

9 J'ai vu ces deux choses en appliquant mon cœur à toutes les œuvres qui se font sous le soleil, en un temps où l'homme domine sur l'homme pour lui ' faire du mal '. 10 Et alors j'ai vu des méchants ' portés à leur ' sépulture, et ils s'en allaient du lieu saint et ils étaient ' glorifiés ' dans la ville : cela aussi est vanité...

(Le Scribe pieux) 11 Parce que ne s'exécute pas immédiatement la sentence portée contre ' celui qui fait ' le mal, pour ce motif le cœur des fils de l'homme se remplit [du désir] de mal faire. 12 Parce que le pécheur commet cent [fois] le mal et que sa vie se prolonge, sûrement aussi je sais que le bonheur est pour ceux qui craignent Dieu, qui vivent dans la crainte en sa présence. 13 Le bonheur n'est pas pour le méchant, et, pareil à l'ombre, il n'aura pas une longue vie, parce qu'il n'a pas la crainte de Dieu.

(Le Maître : Qohéleth) 14 Il est une vanité qui se produit sur la terre : il y a des justes à qui il arrive comme [il convient] aux œuvres des méchants, et il y a des méchants à qui il arrive comme aux œuvres des justes : je dis que cela aussi est vanité.

Thèse b) Jouissance du juste milieu, viii, 15.

15 Et j'ai vanté la joie, parce qu'il n'y a pas de bonheur pour l'homme sous le soleil, si ce n'est à manger, boire et se réjouir ; et cela l'accompagnera dans son travail durant les jours de sa vie que Dieu lui donne sous le soleil.

Antithèse : d) Sort identique du sage et de l'insensé, viii, 16-ix, 6.

16 Lorsque je me suis appliqué à connaître la sagesse et à considérer le travail qui se fait sur terre, car, ni le jour ni la nuit, ses yeux ne voient le sommeil, 17 alors j'ai vu, au sujet de toutes les œuvres de Dieu, que personne ne peut découvrir ces œuvres qui se font sous le soleil. Quelque peine que l'homme se donne à chercher, il ne trouve pas ; même si le sage prétend [le] connaître, il ne peut [le] découvrir.

ix, 1 Tout ceci encore ! Je me suis appliqué à ' chercher ' tout ceci : les justes et les sages avec leurs œuvres sont dans la main de Dieu ; nul ne sait s'il est un objet d'amour ou de haine ; tout, devant eux, 2 ' n'est que vanité ', car tous ont un même sort, le juste et l'impie, le bon ' et le méchant ', le pur et l'impur, celui qui sacrifie et celui qui ne sacrifie pas. Il en est du bon comme du pécheur ' de ' celui qui jure comme de celui qui craint de jurer.

3 Voilà le mal, en tout ce qui se fait sous le soleil, que les deux [catégories] aient le même sort. Bien plus le cœur des fils de l'homme s'emplit de malice, et la folie réside dans leur cœur pendant leur vie ; après quoi chez les morts !

4 Tant qu'on reste agrégé à la société des vivants, il y a de l'espérance : un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort.

5 Car les vivants savent qu'ils mourront, tandis que les morts ne savent rien, et ils ne reçoivent plus de salaire, car leur mémoire est en oubli. 6 Amour, haine, jalousie, [tout] en eux a déjà péri : ils n'auront jamais plus aucune part à ce qui se fait sous le soleil.

Thèse : c) Ou se trouve le bonheur, ix, 7-10.

7 Va, mange ton pain avec joie et bois ton vin d'un cœur content, car déjà Dieu prend ses complaisances en tes œuvres. 8 Qu'en tout temps tu aies des vêtements blancs et que l'huile ne manque pas sur ta tête. 9 Jouis de la vie avec une femme que tu aimes tous les jours de ta vie de vanité que [Dieu] te donne sous le soleil [ ], car c'est là ta part dans la vie et dans le travail auquel tu te livres sous le soleil.

10 Tout ce que ta main trouve à faire ' durant ta vie ', fais-le, car il n'y a ni œuvre ni raison, ni science ni sagesse dans le schéol où tu vas.

ix, 11

SIXIÈME DÉVELOPPEMENT *(ébauche)*

Inanité des efforts pour assurer le succès, ix, 11-16 ; x, 5-9

Antithèse : a) Inanité des qualités naturelles, ix, 11-16.

(Le Maître : Qohéleth) 11 J'ai vu encore sous le soleil que la course n'est pas aux agiles, ni le combat aux vaillants, et pas davantage le pain aux sages, la richesse aux intelligents, la faveur aux savants : le temps et l'adversité les atteignent tous. 12 L'homme ne connaît pas son heure : pareils aux poissons pris au filet [ ] et aux oiseaux pris au piège, les fils de l'homme se laissent prendre au temps du malheur, quand il leur tombe dessus à l'improviste.

13 Ceci encore : j'ai vu cet acte de sagesse sous le soleil, et il m'a paru grand. 14 Il y avait une petite ville, ayant peu d'habitants ; un grand roi marcha contre elle, l'investit et dressa contre elle de grands ' retranchements '. 15 Un homme pauvre ' et ' sage trouva [le moyen] de sauver la ville par sa sagesse. Et personne ne se souvint de cet homme pauvre.

16 Et je dis : La sagesse vaut mieux que la force. Mais la sagesse du pauvre est méprisée et ses paroles ne sont pas écoutées.

Sixième groupe de sentences, ix, 17-x, 4

(Le Scribe sage) 17 *Les paroles des sages ' proférées ' avec calme valent plus que les cris du chef au milieu des insensés.* 18 *Mieux vaut la sagesse que les armes de guerre. Une seule faute ruine beaucoup de bien.*

x, 1 ‘ *Une* ’ *mouche morte infecte* [ ] *l'huile du parfumeur ; un peu de folie* ‘ *gâte une grande* ’ *sagesse.*

2 *Le sage a le cœur à droite et l'insensé à gauche.* 3 *Aussi à peine l'insensé se met-il en route, le cœur lui manque, et* ‘ *tous* ’ *disent : C'est un insensé.*

4 *Si la colère du prince se déchaîne contre toi, ne quitte pas ta place : le calme évite de grandes fautes.*

Antithèse : b) Renversement des conditions sociales, x, 5-9.

(Le Maître : Qohéleth) : x, 5 Il est un mal [que] j'ai vu sous le soleil, comme
une méprise qui provient du souverain. 6 ‘ Le pauvre ’ est élevé
à de hautes dignités, tandis que les riches se trouvent dans de
basses conditions. 7 J'ai vu des esclaves ‘ monter ’ à cheval et des
princes aller à pied comme des esclaves. 8 Qui creuse une fosse
y tombe ; qui démolit un mur se fait mordre par un serpent. 9 Qui
extrait des pierres s'y fatigue ; qui fend du bois y est en péril.

Septième groupe de sentences, x, 10-xi, 6

(Le Scribe sage) 10 *Si le fer s'émousse et qu'on n'affile pas le tranchant, on redouble d'efforts et la sagesse procure l'avantage.*

11 *Si le serpent mord faute d'enchantement, il n'y a pas d'avantage*
pour le charmeur. 12 *Les paroles de la bouche du sage ne sont que*
grâce ; mais les lèvres de l'insensé le perdent ; 13 *le commencement*
des paroles de sa bouche est sottise, la fin de son discours est folie mau-
vaise. 14 *L'insensé parle beaucoup... Nul ne sait ce qui a été ; quant*
à ce qui arrivera dans la suite, qui peut le lui indiquer ?

15 *Le travail de* ‘ *l'insensé* ’ *le fatigue :*
il ne sait même pas aller à la ville.
16 *Malheur à toi, pays, qui as pour roi un enfant,*
et dont les princes se mettent à manger dès le matin.
17 *Heureux pays qui as pour roi un fils de nobles*
et dont les princes ne mangent qu'en leur temps

(Glose) de manière civile, non par débauche.

18 ‘ *La paresse* ’ *est cause que la charpente cède,*
l'inertie des mains, que la maison ruisselle.
19 *On fait le pain pour le plaisir,*
et le vin égaie la vie.

(Glose) L'argent répond à tout...

20 *Même dans ta pensée ne maudis pas le roi,*
même dans ta chambre à coucher ne maudis pas le puissant.
Car les oiseaux du ciel emportent la voix
et la gent ailée répète la parole.

1 *Jette ton pain à la surface des eaux :*
longtemps après tu le retrouveras.
2 *Donne une part [de ta fortune] à sept et même à huit personnes,*
tu ne sais pas le malheur qui peut arriver sur la terre.
3 *Quand les nuées sont chargées de pluie,*
elles se vident sur la terre.
Que l'arbre tombe au sud ou au nord,
il reste à l'endroit où il tombe.
4 *Qui observe le vent, ne sème point ;*
qui regarde les nuages, ne fait point la moisson.
5 *Comme tu ne sais pas le chemin du souffle*
dans les os dans le sein maternel,
ainsi ignores-tu les œuvres de Dieu
qui fait toute chose.
6 *Dès le matin sème ta semence*
et le soir ne donne pas de repos à ta main.
Car tu ignores ce qui réussira, ceci ou cela,
et si l'un et l'autre sont également bons.

SEPTIÈME DÉVELOPPEMENT

Le bonheur de la jeunesse par opposition aux déboires de la vieillesse, xi, 7-xii, 7

Thèse : Bonheur de la jeunesse, xi, 7-10.

(Le Maître : Qohéleth) 7 Et la lumière est douce et il est agréable à l'œil de voir le soleil. 8 Même s'il vit de longues années, que l'homme jouisse de toutes, et qu'il songe aux jours de ténèbres, car ils seront nombreux :

(Glose) tout ce qui arrive n'est que vanité.

9 Jeune homme, jouis dès ton adolescence, et que ton cœur goûte le bonheur aux jours de ta jeunesse. Marche dans les sentiers de ton cœur et selon les ‘ regards ’ de tes yeux.

(Le Scribe pieux) Mais sache que, pour tout cela, Dieu t'appellera en jugement.

10 Écarte le chagrin de ton cœur et éloigne le mal de ta chair,

(Glose) car l'adolescence et la jeunesse ne sont que vanité.

Antithèse : Portrait ou déboires de la vieillesse, xii, 1-7.

(Le Maître : Qohéleth) 1 Souviens-toi de ton Créateur aux jours de ta jeunesse, avant que viennent les jours mauvais et qu'arrivent les années dont tu diras : je ne trouve pas de plaisir en elles ;
2 avant que s'obscurcissent le soleil et la lumière, la lune et les étoiles, et que les nuages reviennent après la pluie ;

3 au jour où tremblent les gardiens de la maison,
où se courbent les hommes forts ;
où celles qui moulent s'arrêtent, trop peu nombreuses,
où s'obscurcissent celles qui regardent par les treillis ;
4 où se ferme sur la rue la porte à deux battants,
où s'affaiblit la voix du moulin,
où se tait la voix de l'oiseau
et où disparaissent les chansons.
5 Sur les hauteurs on est dans la crainte,
et sur les chemins dans les transes.
L'amandier fleurit,
la sauterelle devient pesante
et la câpre éclate ;
car l'homme s'en va vers la maison de son éternité
et les pleureurs parcourent les rues ;
6 avant que se rompe le cordon d'argent
et que se brise l'ampoule d'or,
que la cruche se casse à la fontaine
et que la poulie se brise dans la citerne,
7 et que la poussière retourne à la terre comme auparavant
et que le souffle retourne à Dieu qui l'a donné.

EPILOGUE, XII, 8-12

(Le disciple épiloguiste) 8 **Vanité des vanités, disait le Qohéleth, tout n'est que vanité.**

9 Outre que Qohéleth fut un sage, il a encore enseigné la science au peuple, il a pesé et scruté, il a ajusté quantité de sentences. 10 Qohéleth s'est appliqué à trouver des paroles agréables et à écrire correctement des paroles de vérité.

11 Les paroles des sages sont comme des aiguillons,
comme des clous plantés dans les feuilles de la Collection,
elles sont données par le Pasteur unique.

12 Quant à ce qui est en plus de ces [collections], mon fils, sois averti : on n'en finit pas de faire des livres ! C'est un poison de beaucoup fatiguer la chair...

(Le Scribe pieux) 13 Conclusion, tout [bien] entendu : Crains Dieu et observe ses commandements, [car c'est là le tout de l'homme]. 14 Car toutes les œuvres, Dieu les appellera en jugement [portant] sur tous les secrets, bien et mal.

D. Buzy.

LA DIALECTIQUE THÉRÉSIENNE DE L'AMOUR

Un nouveau livre de M. Combes calme les impatiences de ceux qui attendent l'ouvrage définitif sur la spiritualité thérésienne. L'auteur combat « *les restaurations fantaisistes*, qui, croyant faire merveille, ont cruellement mutilé Thérèse » (p. 49). Il pénètre au cœur même de la personne et de la doctrine, pour dévoiler « la permanente unité de son inspiration, la rectitude parfaite de son itinéraire spirituel ». Thérèse n'a-t-elle pas défini clairement sa mission : aimer, faire aimer l'Amour ? L'auteur, analysant la dialectique thérésienne de la souffrance, avait atteint la dialectique de l'amour. L'*ordre thérésien* est éminemment l'*ordre de la charité*. Avec lui, nous sommes entraînés dans ce que Thérèse a appelé elle-même un abîme : « Et maintenant, c'est un abîme dont je ne puis sonder la profondeur » (*Hist. d'une âme*, ch. x, p. 169). Cette étude est un chef-d'œuvre de psychologie religieuse ; on évoque Henri Bremond, génial initiateur. Mais il est dépassé. Ce n'est plus de l'histoire *littéraire*, mais de l'histoire *spirituelle* du sentiment religieux.

I. — La méthode d'attention à la Vie

La valeur de l'œuvre est fonction de la valeur de la méthode employée. L'esprit scientifique de géométrie et l'esprit intuitif de finesse s'unissent dans une souveraine harmonie. M. Combes se livre à une *analyse de type phénoménologique*, description minutieuse et recherche de signification. La description d'un devenir spirituel suppose constamment *la référence temporelle* : « Que de leçons peuvent être incluses en une simple précision de chronologie ! » (p. 84). Il s'agit ensuite d'éviter à tout prix *l'abstraction déformante*[2] qui tue

1. A. Combes, *L'Amour de Jésus chez sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* Paris, Editions Saint-Paul, 1949.
2. M. Combes écrit : « L'ordre surnaturel ignore l'abstraction, il est tout entier rapport de personnes » (p. 65). « Prenons garde qu'une vérité schématique ne nous masque la profondeur insondable » (p. 115).

la vérité vivante et qui substitue des cadres scolastiques de théologie mystique à ce qui fut l'aventure virginale d'une âme. Il importe d'observer avant de reconstruire et d'observer avec une suprême et religieuse *attention.* Nous avons été frappé de l'emploi fréquent de ce mot. M. Combes suit le cheminement de cette âme, fixant les dates, les jours mêmes, consultant, rapprochant les textes, tous les textes, même les poèmes[1], et sans négliger leur rythme (ch. x, *La Rose effeuillée*, p. 113-131), (le rythme est la respiration de l'âme), toujours respectueux du mystère insondable au sein duquel se développent les rapports de Dieu et de l'âme : « La Sainte Vierge a bien fait de garder tout dans son cœur, on ne peut pas m'en vouloir de faire de même. » (*Novissima Verba*, p. 54).

II. — Analyse phénoménologique

Thérèse s'est avancée à pas de géant dans la Voie de l'amour, du Baptême à l'Eucharistie, de l'Eucharistie à la mystique, de la mystique à l'héroïsme de la sainteté, de la sainteté des vertus à la perfection du double amour, de l'amour parfait à l'attraction universelle de l'oraison théologale. M. Combes peut caractériser de flamboyant un tel processus. Continuité et discontinuité, c'est toute la vie spirituelle, continuité de l'amour divin et discontinuité d'offensives exceptionnelles qui en précipite le rythme.

Le 8 mai 1884, Première Communion, préparée par 3.951 actes conscients d'amour, en 9 mois et 2 jours, soit 50 par jour en moyenne : 818 sacrifices et 2.773 aspirations. Une expérience eucharistique, que Thérèse résume ainsi : « Je me sentais aimée », contient en germe toute la révolution thérésienne. Toute sa vie s'enracine en cette fusion d'essence mystique. Thérèse découvre *la loi* profonde de sa vie spirituelle : être aimée, et *la condition* d'exercice de cette loi : la fusion de son âme et de sa liberté avec Jésus. Radicalement antipélagienne, au lieu de chercher le salut de sa liberté — d'une liberté qui lui fait peur — en un effort de cette liberté, elle la donne à Jésus. On ne conserve que ce que l'on donne. Cette communion était un commencement, mais aussi un aboutissement : « Depuis longtemps... »

Sa Sœur Marie pense que le Bon Dieu la porterait toujours comme un petit enfant. Thérèse a l'intuition que sa vie sera un martyre. A la fête de Noël 1886, s'opère une conversion qui consiste dans le passage d'un état de sensibilité excessive à un état d'énergie morale. Elle est libérée. Jésus infuse en elle la force et la charité apostolique.

---

1. « On ne traite jamais avec trop de respect les métaphores des poètes » (p. 117).

En juillet 1887, surgit devant ses yeux la Croix. Elle est transportée, installée au Calvaire · le sens de la corédemption est inculqué en elle. Elle entre au Carmel le 9 avril 1881, elle n'a que quinze ans. Une occasion lui permet de révéler le fond de son âme. Mère Marie de Gonzague a entendu dire que la jeune postulante sait *par cœur l'Imitation de Jésus-Christ.* Procédant à une petite enquête, elle invite Thérèse à lui réciter le chapitre de son choix et elle entend, de l'Enfant prédestinée, le ch. VII du livre II : « *Qu'il faut aimer Jésus-Christ par dessus tout.* » L'essentiel, c'est donc sa relation vivante avec Jésus, Jésus est tout. De 1884 à 1897, dans la *Correspondance*, ce nom de Jésus revient 875 fois sous sa plume.

Présence de Jésus, oui, mais dans *l'absence.* Le drame mystique commence : l'absence de Jésus en une âme dont Jésus seul est toute la vie. Jésus semble l'oublier. « Jésus, psychologiquement, n'est plus rien » (p. 59). Cette épreuve ne consiste pas dans ces alternances de consolations et de désolations qui scandent la montée des âmes ferventes. Comment interpréter cet éloignement ? Comment réagit Thérèse ? Le Bon Dieu est libre, elle s'est donnée tout entière. De l'amour à l'Amour, par la voie de la pure confiance, dans la nuit.

Le 26 février 1895, le mardi des Quarante-Heures, une illumination nouvelle : elle s'exprime dans un poème de quinze strophes, qui contient la totalité du programme thérésien : *Vivre d'Amour* (en lisant Jean, XV, 9 et XVI, 23, 27). Thérèse est le tabernacle de Jésus ; par Lui, elle s'enfonce au cœur de l'essence divine.

O Trinité, vous êtes prisonnière
Dé mon amour !

En la fête de la Trinité 1895, l'âme de la moniale est orientée vers la contemplation de l'amour miséricordieux. Puisque le péché est le mépris de l'amour qui ne demande qu'à se donner, pour rétablir l'ordre et présenter à Dieu une satisfaction compensatrice, il importe de s'offrir aux initiatives de l'Amour. Thérèse transpose sa vocation de carmélite du plan de la justice sur le plan de l'amour. « J'ai reçu la grâce de comprendre combien Jésus désire être aimé ! » Mais comment l'aimer ? C'est par l'Amour que Thérèse aimera l'Amour, c'est-à-dire, par le Saint-Esprit.

« Donne-moi pour t'aimer ton divin cœur lui-même ». Cette nouvelle ascension vers l'Amour s'accompagne d'un nouvel approfondissement et d'une nouvelle extension de la charité fraternelle — dialectique et causalité réciproque de l'amour de Dieu et du prochain. En 1897, elle comprend, dans toute son étendue, le précepte de la charité et découvre la plénitude de sens de Jean, XIII, 34 : « *Comme I nous a aimés !* » Comment expliquer ce retard ? C'est par l'amour de Dieu qu'elle est conduite à l'amour du prochain. Avec intensité,

elle vit, dans l'*oraison d'amour*, l'unification des deux charités. Elle aime ses sœurs par et dans l'amour de Jésus et soulève le monde par le levier de l'amour.

L'amour accomplit son œuvre en elle : c'est l'effacement actif absolu qui n'est pas la hantise du néant[1], effacement dont le symbole est *la rose effeuillée* (mai 1897). La rose effeuillée n'est qu'un thème de transition. Thérèse lui substitue celui de *la rose qui s'effeuille.* Plus elle approche du terme de sa carrière, moins elle se livre aux créatures, elle s'enfonce dans le secret de son amour... « il est des choses qui perdent leur parfum... » La joie de Thérèse devant la mort qui approche découle de son amour (Vendredi-Saint, 3 avril 1896).

Que me fait la mort ou la vie ?
Mon seul bonheur est de t'aimer !

Elle élimine de cette mort d'amour tout ce qui n'appartient pas à son essence. Elle voit se réaliser son rêve du martyre, entrevu au Colisée : elle sera avec Jésus sur la Croix. Plus que jamais, la souffrance est unie à l'amour : « Je ne me repens pas de m'être livrée à l'amour » (30 septembre). Sa mission commence : faire aimer le Bon Dieu comme elle l'a aimé. Son secret : gagner Jésus par de petits sacrifices : C'est comme cela que je l'ai pris et c'est pour cela que je serai si bien reçue. »

Nous avons essayé de ne pas trahir la pensée de M. Combes, interprète scrupuleux de Thérèse, et de le suivre à travers ses analyses. Mais ce résumé ne saurait remplacer la lecture attentive et prolongée de ces pages.

III. — Problématique et mystique

Faut-il, à présent, se risquer à passer de la phénoménologie à la problématique de signification spirituelle et historique ? M. Combes nous y invite. Il insiste d'abord sur *le caractère essentiellement mystique de cette spiritualité.* « Pour Thérèse, il n'y a pas de problème d'ascèse pure » (p. 123-p.75). Il situe le moment de substitution de la mystique à l'ascèse. Il est, sur ce point, pleinement d'accord avec le Père Marie Eugène de l'Enfant-Jésus[2].

Une fois de plus, M. Combes a le souci de souligner l'originalité de cette spiritualité. Il craint qu'on minimise son message, qu'on stérilise sa leçon (p. 70). Il proteste avec vigueur contre des vulgarisations simplificatrices. Thérèse aurait mis la sainteté à la portée de tous (p. 74). On masque et l'authentique grandeur de la sainte,

1. « Oh ! que j'éprouve de joie à me voir me détruire ! » 12 juillet, *Novissima, Verba* p. 71.

2. Dans la revue *Le Carmel :* Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Doctrine de la Vie Mystique, mars-avril 1948, p. 1-16, septembre-octobre 1948, p. 129-143.

en se trompant sur la portée des diminutifs, et les exigences de perfection incluses en sa méthode. Son originalité réside dans les solutions personnelles qu'elle apporte à des problèmes insolubles. Exemple :

— la sainteté est impossible. Solution : l'ascenseur divin.

— la direction spirituelle est impossible. Solution : la voie d'enfance spirituelle.

Qu'il y ait des trouvailles géniales, on ne peut en disconvenir. Mais, dans tel ou tel cas, l'auteur n'est-il pas porté à qualifier d'original ce qui n'est que reprise d'un thème courant ? Nous lisons : « *Fondamentalement* thérésien, comme il est humain, ce problème de l'absence et du silence de Dieu ! » (p. 54). Thérèse, certes, a fait une expérience particulièrement douloureuse de l'absence de Dieu mais est-il un mystique qui n'ait pas traversé ces nuits d'agonie et de délaissement ? Ce qui me paraît fondamentalement thérésien, ce n'est pas le *problème*, qui, lui, est fondamentalement sanjuaniste, mais le *comportement spirituel* de Thérèse, au sein de l'absence et du vide.

Lorsque Thérèse veut dépasser l'offrande à la justice par l'offrande à l'amour, est-elle originale ? Saint Thomas n'avait-il pas gén alement équilibré la Justice et l'Amour, dans sa théologie de la Rédemption : « Ille proprie *satisfacit* pro offensa qui exhibet offenso id quod æque vel magis *diligit*, quam oderit offensam. » (3e Pars, q. 48, a. 2,). Si Thérèse n'est pas *objectivement* originale, elle l'est *subjectivement*, car elle ignorait saint Thomas, de même qu'elle ne citait pas saint Augustin, quand elle écrivait que « Jésus remet les péchés d'avance » (lettre 103, p. 193). Saint Augustin, dans son « *De sancta Virginitate* » (XLV), avait écrit : « Sed cautius et verius cogitabit (virgo) omnia peccata sic habenda tanquam dimittantur, a quibus Deus custodit ne committantur. » Saint Augustin envisageait donc positivement un mode de rédemption par préservation qui suppose l'exercice d'une plus haute miséricorde. Ayant soumis ce texte augustinien à M. Combes, il nous a été répondu : « Tous renseignements pris à cet égard, il ne semble pas que Thérèse ait été mise en contact des divers textes augustiniens où la même idée est exprimée. Tout paraît se passer comme s'il y avait *rencontre* de deux génies spirituels plutôt que *dépendance*. D'ailleurs, l'hypothèse contraire devrait-elle être un jour vérifiée, la position thérésienne n'en garderait pas moins toute la fraîcheur d'une conviction personnelle et d'une expérience touchant aux fibres les plus intimes de la vie et de la doctrine. »

L'expérience thérésienne d'amour par le Saint Esprit permet-elle de préférer la thèse de Pierre Lombard qu'a critiquée saint Thomas avec ce calme dont il avait le secret ? Ce dernier en effet IIa IIae, q. XXIII, a. 4) prend position contre le Maître des Sentences, d'après lequel la charité serait le Saint-Esprit habitant lui-même dans l'âme.

Le mouvement d'amour, réplique saint Thomas, n'est pas le Saint-Esprit mais vient de Lui, par la médiation d'un habitus, la charité théologale. Et le motif métaphysique qu'invoque le Docteur Angélique est que l'homme doit être le principe de ce mouvement[1]. Les textes thérésiens seraient-ils un argument suffisant pour abandonner la conception thomiste équilibrant bien les deux causalités, divine et humaine, dans le jaillissement de l'amour ? — Qui le prétendrait ?

L'auteur soulève, sur le plan historique, deux autres problèmes très délicats qui ont une signification d'abord carmélitaine : la place du Christ-Jésus dans la spiritualité du Carmel.

1° M. Combes fait remarquer que le nom de Jésus est presque absent dans l'œuvre de saint Jean de la Croix. Par contre, il signale « le caractère également et exclusivement christocentique » des spiritualités de Thérèse d'Avila et de Thérèse de Lisieux (p. 157). Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à une étude parue dans la *Vie Spirituelle*[2]. La qualité des textes importe plus que leur quantité et l'expérience personnelle du Saint est déterminante. Les mystères du Christ sont ,pour le docteur du Carmel, « la plus profonde sagesse accessible en cette vie » (*Cant. Sp.*, str. 36). L'expérience *carmélitaine* des maîtres — qui est une expérience authentiquement *chrétienne* — est essentiellement *trinitaire.* Le mot « christocentrisme » est très ambigu.

2° Thérèse serait-elle fille des Carmels français, aurait-elle hérité de cette spiritualité « christocentrique » que leur légua Bérulle ?... La conclusion du livre de M. Combes est consacrée à poser ce problème. Loin de vouloir réveiller une polémique qui mettrait aux prises les Carmels français et les Carmels thérésiens-sanjuanistes, l'auteur — nous le savons, — a voulu présenter une sainte, « essentiellement *évangélique* » (p. 110), « qui ne connaît pas d'autre *Jésus* que celui *de l'Evangile* » (p. 123), et caractériser sa doctrine comme « *la mystique* la plus authentiquement *évangélique* » (p. 153). L'Evangile, elle l'a vécu, le Christ, elle l'a rencontré au Carmel. Le Carmel *Schola Caritatis.*

20 février 1950.

Pierre Blanchard,
chargé de cours
à la Faculté de philosophie de Lyon.

1. Maxime necesse est quod ad actum caritatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentia naturæ, inclinans ipsum ad caritatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari.

2. P. Blanchard, *Le Christ Jésus dans la spiritualité de saint Jean de la Croix*, mars 1945, pp. 131-142.

Nous renvoyons aussi au travail de Jean Vilnet, *Bible et mystique chez saint Jean de la Croix*, Desclée, 1950, ch. v... L'Union à Dieu dans la Bible. II, Le Christ, pp. 145-148.

UN NOUVEAU MANUEL DE PHILOSOPHIE THOMISTE[1]

Voici un nouveau manuel de Philosophie qui répond à un dessein bien précis et semble promis à un bel avenir. Le R. P. Thonnard était préparé à le concevoir et à l'exécuter par un long enseignement de la philosophie scolastique. Par ailleurs, son *Histoire de la Philosophie* a montré à ses très nombreux lecteurs son constant souci de juger les penseurs de toute époque à la lumière de la *Philosophia perennis*. Cette maîtrise paraît avoir trouvé ici son champ d'action préféré.

L'auteur déclare lui-même en propres termes et en titre que son ouvrage est « en harmonie avec les sciences modernes » et ce n'est pas une promesse vaine. Mais cette tendance ne dégénère pas, comme il arrive parfois, en philosophie scientifique. En fait, c'est un vrai manuel de Philosophie scolastique qu'il nous donne. Il vise d'ailleurs nommément les séminaristes que les programmes universitaires détournent parfois à l'excès de la métaphysique. Ici, par contre, cette dernière est bien rétablie dans tous ses droits, et l'aspirant bachelier peut déjà entrer dans ses secrets, en même temps qu'il s'initie à la psychologie expérimentale et aux sciences positives de l'homme, à l'économie, à la sociologie. D'ailleurs, les développements donnés à ces sujets peuvent intéresser beaucoup de lecteurs cultivés, même en dehors des séminaires. Ces larges perspectives expliquent le recours à la langue française.

Le fond de l'ouvrage est néanmoins très scolastique et son esprit est franchement aristotélicien. Le P. Thonnard est un thomiste décidé. Il a sans doute étudié à l'occasion et avec grand soin l'évêque d'Hippone. Je tiens à rappeler que la Bibliothèque augustinienne lui doit la préparation du volume VI des œuvres de saint Augustin (sur le *De magistro* et le *De libero arbitrio*) et la partie philosophique du volume VII (le dernier livre du *De musica*). Malgré ces ouvertures sur le dehors, le P. Thonnard reste avant tout dans son enseigne-

1. F.-J. Thonnard, A. A., *Précis de Philosophie*, Desclée et C[ie], Paris, 1950, viii-1791 p.

ment philosophique le fidèle disciple de saint Thomas et le nouvel ouvrage l'indique assez. Il faut l'en féliciter.

Il n'est pas pour autant host le aux innovations utiles. Le programme indiqué plus haut le laisse bien entendre et la manière même dont sont traités les sujets les plus classiques montre une saine et puissante originalité. La méthode générale d'exposition et de démonstration trahit déjà cette tendance. En dehors de la Logique, qui fait plutôt figure d'introduction, l'enseignement doctrinal est tout rattaché à des *thèses* ou *propositions* : il y en a 210. Les exposés préliminaires sont toujours ainsi bien orientés vers un point majeur qui assure l'unité et sur lequel se fixe tout l'effort de démonstration. Les corollaires qui suivent en dégagent les richesses connexes, sans trop disperser l'attention. L'auteur précise bien qu'entre thèse et proposition il n'y a pas de « différence réelle », mais il tient par là à distinguer le point de vue positif, auquel répondent les propositions, et le point de vue philosophique, objet des thèses. Il donne, en fait, 119 thèses et 91 propositions.

Les divisions classiques maintenues à la base sont un peu retouchées. La psychologie expérimentale est en partie rattachée, pour de bonnes raisons sans doute, à la méthodologie. La *Philosophie naturelle* est abondamment pourvue : 800 p., et elle débute par une partie de l'ontologie (l'être et les causes), qui prépare à l'étude de la cosmologie ; celle-ci, après cette introduction, se trouve aux deux extrémités (ch. II et ch. VII) de ce traité sur la nature, tout le reste (ch. III-VI) étant consacré à la biologie et à la psychologie (expérimentale, rationnelle, affective). La fin de l'ontologie est maintenue dans la *Métaphysique*, entre la critique et la théodicée. La *Morale* est largement traitée, surtout la partie économique et politique. Malgré les avantages pratiques de ces classements, je crains qu'ils ne nuisent un peu à la belle unité que l'auteur essaye par ailleurs de constituer par le groupement en quatre grands traités. Mais ce sont là, en définitive, des questions secondaires : les cadres comptent moins que le contenu.

Le fond de l'ouvrage est solidement charpenté et repensé, propre à former des esprits très ouverts, surtout aux grands problèmes métaphysiques, lesquels commandent tout en philosophie. Même les thèses les plus courantes ont été l'objet d'un bon effort d'assimilation personnelle. Les preuves de l'existence de Dieu en fournissent un bel exemple. On regrettera peut-être que les cinq voies thomistes n'aient pas été reprises comme base de l'exposé : elles sont classiques et de toute manière les philosophes avertis doivent les connaître. Elles sont à peine indiquées, mais leur contenu est donné équivalemment, car l'auteur a constitué une synthèse originale qui embrasse tout. Il distingue six preuves, dont trois partant

du monde extérieur, deux de nous-mêmes, et une dernière, synthétique, condensant « la part de vérité des doctrines philosophiques qui pensent avoir de Dieu une connaissance intuitive » (p. 1247). Dans le premier groupe, la deuxième preuve, « par les degrés de perfection » (la 4ª via thomiste), est solidement construite, mais trop rapidement peut-être, au gré du lecteur. D'autant qu'elle est présentée comme « la plus féconde et la plus apte à synthétiser toutes les démonstrations s'appuyant sur les propriétés de l'univers » (p. 1253). Les preuves partant de l'homme s'appuient, l'une sur « la vie de l'esprit », IV, l'autre sur « l'inclination volontaire, V : la première est la grande preuve augustinienne retirée de son ambiance exemplariste[1] ; la seconde touche le désir naturel de Dieu, qui se présente même sous une forme implicite.

Ces cinq preuves sont proposées expressément comme inductives. En fait, elles reposent sur le *principe de participation* que l'auteur a soigneusement défini et analysé en métaphysique, au chapitre précédent, où il achève l'étude des causes, amorcée au début de la Philosophie naturelle. La participation est étroitement associée à la causalité efficiente (p. 1239), et le P. Thonnard pose ici un ensemble puissant et cohérent de principes, rattachés soit à la participation, soit aux degrés, le tout aboutissant en corollaire, à la légitimité du passage à l'infini. C'était, en fait, la vraie preuve de Dieu avant la lettre. Les arguments donnés ensuite tirent leur solidité de ces pages 1235-1243, qui, en un sens, sont le cœur de tout l'ouvrage. L'auteur a fait là un vrai travail d'assimilation : le thomisme y absorbe les données platoniciennes du sujet en les ramenant, de gré ou de force, à son point de vue, ce qui est son droit. Il reste à voir si tout le platonisme chrétien est ainsi résorbé en ce chapitre. En tout cas, le thomisme y montre une rare vigueur et le travail accompli facilite singulièrement celui des démonstrations qui suivent. La densité des pages où elles sont exposées s'explique par la richesse de ces préambules. En réalité, c'est la *quarta via* thomiste qui est surtout mise à contribution et tend à dominer partout.

La preuve synthétique, VI[e], n'y échappe pas à plus forte raison, et elle paraît n'en être qu'une formulation nouvelle (p. 1262). Ce qu'il y a de vraiment neuf ici, c'est l'insistance sur la part d'intuition qui s'y manifeste. L'auteur précise bien qu'il s'agit d'intuition *métaphysique*, large d'ailleurs, avec des nuances qui écartent l'ontologisme et les théories connexes. « C'est en saisissant l'être que nous saisissons Dieu », dit-il, et il s'explique ainsi : « Disons qu'à partir

1. L'exemplarisme de saint Augustin s'inspire de celui de Platon, mais le corrige profondément par la création *ex nihilo*, partout supposée.

de cet être intuitivement saisi, notre intelligence, dès qu'elle se rend compte de la richesse de cette intuition, passe spontanément, d'un élan déjà discursif, mais presque intuitif, tant il est baigné d'évidence, à l'affirmation de l'être absolu qui existe comme soutien du relatif et en quelque sorte immanent à tout être réel, dont il permet la réalité en lui donnant sa pleine intelligibilité » (p. 1263). C'est bien d'une intuition relative qu'il est question et le lecteur attentif ne s'y trompera pas. Elle est d'ailleurs très importante et c'est rendre un immense service de nos jours à un esprit réfléchi que de lui révéler les virtualités dont la vie de l'âme est chargée, même naturellement.

Ces remarques visent à montrer l'originalité du nouveau manuel de philosophie que nous présente le P. Thonnard. L'ouvrage est de nature à stimuler la pensée, dans la ligne d'un thomisme vivant et conquérant ; les jeunes formés à cette école seront préparés aux réflexions en profondeur. Même si le maître paraît austère à première vue, les avantages manifestes que présente sa méthode lui assurent un rapide succès dans les milieux qu'il veut atteindre.

Peut-être dans les centres universitaires paraîtra-t-il trop peu soucieux de documentation positive ou historique. Non pas que le P. Thonnard méconnaisse les anciens penseurs. Les innombrables renvois à son *Précis d'Histoire de la Philosophie* qu'on trouve au bas des pages montrent que l'auteur a présents à la mémoire les noms et les doctrines des initiateurs à propos de chaque thèse. Mais un rappel rapide eût soulagé le jeune lecteur en le dispensant d'ouvrir trop souvent l'autre ouvrage. A ce point de vue, sa méthode diffère de celle de M. Jolivet, lequel est très attentif d'ailleurs aux positions modernes, sans détriment néanmoins pour la doctrine, dont le thomisme est indiscutable.

* * *

Sur ce dernier point, le P. Thonnard montre une fermeté d'allure qui sera appréciée. J'ai signalé, à propos des preuves de l'existence de Dieu, sa tendance à assimiler les données platoniciennes. La chose est normale ; c'est un signe de la vitalité d'une doctrine. Il ne faut cependant pas se faire illusion : le procédé pose bien des questions, d'autant qu'il semble être une application d'un exposé de principes publié ici-même[1], mais qui n'engageait que l'auteur, d'autant qu'il s'agissait d'un article de Recherches.

Le P. Thonnard estime qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir qu'une philosophie de vraie. Il aurait fallu ajouter « au même point de vue ».

1. *Année théologique*, 1949, pp. 343-354 : « Philosophie augustinienne et philosophie thomiste. »

Il est clair que, dans ce cas, la vérité de l'une exclut la possibilité d'une autre également vraie. Mais ne peut-il y avoir divers points de vue assez universels pour servir de base à autant de synthèses philosophiques ? On ne peut les multiplier, s'il s'agit de grandes synthèses embrassant la généralité des objets connus ou connaissables. Cependant, il peut y en avoir plusieurs et il y en a eu, de fait, au moins deux, très métaphysiques l'une et l'autre. Celle de saint Thomas est, de l'aveu de tous, essentiellement une philosophie de l'*être*, qui embrasse tout, et à ce privilège de l'universalité elle ajoute une méthode analytique qui en est l'application à chaque réalité, d'où sa valeur scientifique indiscutable. Toutefois, cette synthèse fondamentale statique, si l'on peut dire, fut au moins virtuellement précédée d'une autre, dynamique, caractérisée par l'union de l'*être*, de la *vérité* et du *bien :* c'est celle de saint Augustin. Ce Père fut, théologiquement parlant, le docteur de la charité, mais sur le plan naturel, cela suppose un être spirituel capable, par la connaissance, de responsabilité morale. Le sens du devoir s'appuie sur la vérité perçue, et par ailleurs ici, vérité et devoir supposent l'être vivant. Ces trois éléments sont groupés par saint Augustin dans *la vie de l'esprit*, dont la raison d'être est cherchée et trouvée en un Dieu qui est « et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi ». Une philosophie constituée sur ce plan peut ne pas avoir assez d'ampleur pour embrasser tout l'objet de l'autre[1], et comme, en outre, elle considère cet objet réalisé en Dieu et dans la vie de l'esprit, sa méthode sera moins saisissable que l'autre ; elle est apparemment moins rigoureuse, bien qu'elle reste susceptible de progrès. Son excellence propre est la vie qui résulte de l'insistance sur la vérité et de son orientation ferme vers le bien. Saint Augustin reste tributaire de Platon.

Ce platonisme augustinien doit d'ailleurs être bien compris. L'évêque d'Hippone, on l'oublie trop, en a profondément changé l'esprit en y introduisant la création *ex nihilo* et la réalisation des idées en Dieu. Mais le cadre général est resté, et même la méthode, du moins celle des degrés chers à Plotin. Tout cela fait partie de l'œuvre de saint Augustin, qui ne peut être bien comprise si elle est placée dans un autre milieu. Et par ailleurs, cette œuvre constitue pour l'Église un trésor doctrinal de première valeur. Les penseurs même non chrétiens, aujourd'hui, le reconnaissent, au moins par leur empressement à s'en inspirer, sinon par leur fidélité à la pensée même du maître. Mais pour le bien entendre, il faut entrer dans son point de vue qui est platonicien. C'est dans ses cadres

1. La nature des choses l'attire moins que leurs rapports avec Dieu, à l'inverse de la méthode aristotélicienne et thomiste.

seuls qu'un esprit cultivé cherchera à le situer pour le comprendre ; toute autre voie est condamnée à l'échec et risque d'égarer. Ce serait une illusion de compter sur une action assimilatrice des principes platoniciens par le thomisme. Il importe de laisser aux deux tendances, représentées par quatre des plus grands génies de l'humanité pensante, Platon et Aristote, saint Augustin et saint Thomas, leur forme authentique. De nos jours, où le sens de l'histoire est si net, on ne peut songer à les utiliser autrement que dans leur milieu respectif.

Sans doute, des comparaisons, des confrontations, des emprunts mêmes sont possibles et souhaitables, mais dans le cadre de l'école et en conformité avec ses principes. Ne cherchons pas s'il pourrait y avoir une troisième synthèse, avec des bases aussi universelles. On peut dire oui en principe, même si le fait qu'il n'y en a eu que deux jusqu'ici, sans exclure l'hypothèse, ne la favorise pas. En tous cas, les deux que nous connaissons ont trop d'éléments forts communs pour se combattre nécessairement, et trop de divergences pour permettre une fusion. Elles auront beau se rencontrer sur tous les points essentiels, comme il arrive en réalité, des divergences secondaires mais sensibles se manifesteront partout aussi, résultat inévitable de points de départ très différents.

Pour d'excellentes raisons, l'Église a adopté le thomisme, et il s'impose d'ailleurs par son universalité comme par la rigueur de sa méthode. Mais cela n'exclut pas la possibilité et même la nécessité d'une philosophie spécialement adaptée à l'intelligence de l'œuvre doctrinale de saint Augustin. Cette seule préoccupation historique justifierait la mise au point d'une synthèse philosophique spéciale, tant l'œuvre en question est importante. Et non seulement cette construction ne nuira pas au vrai thomisme, mais peut-être, mieux que tout autre système, lui rallierait-elle à la longue les esprits, si nombreux aujourd'hui, qui sont attirés par la vie et ses exigences, et qui se défieront, au départ, des adaptations de l'aristotélisme.

La pensée augustinienne a pour caractère principal la vie. Son dynamisme repose sur une métaphysique réalisée dans l'esprit et il s'épanouit en morale, unissant dans son mouvement l'intelligence et le cœur. Sa vraie force est dans cette complexité vitale. Son domaine perd peut-être en étendue ce qu'il gagne en richesse[1]. En soi, la vérité et le bien sont aussi universels que l'être, mais ils sont ici spécialement envisagés dans l'âme humaine et ce point de vue les restreint un p u, au profit de la vie. Les avantages en sont évidents, aujourd'hui comme autrefois, et une philosophie ainsi

1. La cosmologie est moins développée dans saint Augustin, mais elle pourrait l'être, en rapport avec la cause première, sans détriment pour la cause seconde.

organisée s'impose de nos jours plus que jamais. Cependant, elle ne peut suffire à tout. Elle n'est même pas la plus importante.

Le thomisme l'emporte par son universalité, celle de l'être comme tel. Ce point de vue très spécialisé lui permet d'atteindre une précision et une rigueur que l'autre synthèse obtient plus difficilement. D'où sa valeur exceptionnelle, notamment dans la formation de l'esprit. Il doit rester en contact étroit avec la source, l'œuvre unique de saint Thomas d'Aquin. D'où l'importance pour lui de garder son austère réserve. Est-ce à dire qu'il ne puisse pas assimiler des éléments venus d'ailleurs? Il le doit, au contraire, mais selon son génie propre, qui lui impose une certaine sobriété. On se réjouira de voir la manière dont procède le P. Thonnard pour le platonisme. Cet effort est un signe de santé robuste et ne peut que réjouir, s'il est maintenu dans les limites de la pure tradition de l'École. L'ouvrage présenté ici est un parfait modèle et de la vigueur conquérante et d'une prudente modération, car rien n'y fait écho à la théorie d'unicité. Mais ces qualités mêmes nous font un devoir de bien marquer les droits d'une autre philosophie, qui revendique un rôle modeste, mais nécessaire, celui d'auxiliaire, pour exposer à fond ce qui n'est que partiellement abordé ici et d'un point de vue où domine le statisme de l'École.

Les deux philosophies d'ailleurs se rejoignent dans la morale, qui pose le problème de la destinée dans l'être libre. La philosophie de l'être le résout à sa manière, que le P. Thonnard condense parfaitement, jusque dans son insistance sur la vie économique et politique. Une philosophie vraiment augustinienne aurait considéré bien davantage, dans la Ire partie, l'orientation naturelle de l'homme vers Dieu, par les tendances qui sont les fondements naturels de la religion et de la mystique, ou par la mise en œuvre de l'exemplarisme pratique ; dans la seconde, la vie familiale, aux aspects multiples, qui commande tout le reste, économique et politique; et en une troisième, à ajouter, la vie de l'humanité envisagée dans une lumière supérieure même naturellement, disons « la métapolitique », où les plus hauts principes sont mis au service d'une cité terrestre, capable d'être associée à la cité de Dieu. Tout cela est sans doute du superflu dans une philosophie aristotélicienne, et l'on ne peut faire grief au P. Thonnard de l'omettre, mais cela devrait tenir une grande place dans une philosophie théocentrée comme celle de saint Augustin. Aussi regretterait-on qu'une telle synthèse ne pût exister, pour assurer le développement régulier de vues qui souvent restent inaperçues, faute de cadre bien adapté à leur présentation. Cette synthèse, même séparée, ne peut inquiéter le thomisme : il n'a rien à y perdre et beaucoup à gagner. *Frater qui adjuvatur a fratre quasi civitas firma.*

F. CAYRÉ.

BULLETIN AUGUSTINIEN pour 1949

Ce Bulletin présente les ouvrages concernant saint Augustin, qui ont paru au cours de l'année 1949. Nous y avons mentionné quelques publications parues en 1948, dont nous n'avons eu connaissance que cette année.

Pour rendre possible la rédaction d'une table dans quelques années, nous numérotons chaque publication à partir du n° 81, laissant le soin aux lecteurs du précédent Bulletin de mettre un numéro d'ordre aux 80 ouvrages signalés dans le *Bulletin augustinien pour 1948*. Seules les publications parvenues à notre centre d'études ont été analysées ; quant aux autres, nous ne pouvons qu'en signaler la parution[1].

I. — TEXTES

81. *La Cité de Dieu*, édition illustrée, annotée par M. le chan. G. Bardy ; préface de M. le chan. Fougerat ; coll. « Les grands maîtres », Bordas, in-8°, xx-245 p. 1949.

En édition de luxe nous sont présentés les « passages essentiels » qui donneront « une idée aussi exacte que possible » de la *Cité de Dieu*. Des résumés brefs mais précis des parties omises, des notes succinctes, mais compétentes, et une postface viennent remédier aux amputations auxquelles s'est résolu, non sans regret, le traducteur, et aider le lecteur. M. le chan. Bardy a eu soin de situer l'ouvrage dans l'œuvre augustinienne et de préciser les perspectives de l'évêque d'Hippone rédigeant la Cité de Dieu. Augustin est un moraliste « qui n'a d'autre but que de conduire les âmes vers le ciel », mais non pas « un homme d'Etat ou un politique ». Aussi à tort ramène-t-on l'augustinisme politique du Moyen Age au contenu de la Cité de Dieu. « Il est permis de croire que saint Augustin ne s'est pas reconnu dans des théories de ce genre, bien que tous leurs éléments lui aient été littéralement empruntés... Au plus, doit-on y chercher une philosophie de l'histoire..., à la condition d'ajouter que les horizons de l'évêque d'Hippone dépassent ceux de l'histoire humaine et s'étendent d'éternité en éternité » (p. 222). La traduction utilisée est celle de L. Moreau.

---

1. Ce Bulletin a été rédigé avec le concours de M. le chan. Bardy, des Pères F. Cayré et A. C. de Veer.

82. *Introduction to St Augustine, The City of God*, being selections from the « De civitate Dei », including most of the XIX th book with text, translation and running commentary, by R. H. BARROW, Faber and Faber limited, London, 288 p., s. d.

Notre époque pressée ne trouve plus le temps nécessaire pour lire en entier le *De civitate Dei* de saint Augustin. L'ouvrage est trop long, et il faut avouer que les sujets qui y sont traités, la réfutation du paganisme en particulier, ne sauraient plus avoir grand intérêt pour nous. Cependant, on parle toujours de cet ouvrage comme de l'un de ceux qu'il faut avoir lu ; bon nombre de ses pages posent et résolvent des problèmes qui restent d'une puissante actualité. On comprend dès lors que R. H. B. ait cédé à la tentation de faire connaître à une génération pressée l'essentiel de l'œuvre. Il groupe donc, sous les titres suivants : l'origine des deux cités, la croissance des deux cités, la Providence de Dieu et l'empire romain, des extraits traduits et annotés des livres I, V, XII, XIV, XV, XVIII ; puis, sous le titre : La fin propre des deux cités, la plus grande partie du livre XIX qui lui paraît le plus important. Les passages traduits sont régulièrement accompagnés du texte latin. Un commentaire plus ou moins développé suit les passages traduits : il est de caractère littéraire plus que technique et met en relief la suite des idées exprimée par saint Augustin plutôt que les problèmes d'érudition que soulève son ouvrage. Quelques notes, trop peu nombreuses à notre sens, terminent l'œuvre de R. H. B. : celle-ci pourra rendre de bons services.

G. B.

83. *Der gültige Gottesstaat* Augustinus Werk « De civitate Dei » neu ausgewählt, übert. u. eingel. von Dr Joseph FISCHER, Heidelberg-Waibstadt : Kemper, 232 p., in-8° (1948).

84. *De moribus Ecclesiæ Catholicæ.* Das Ethos der Christen : *Von den Sitten der katholischen Kirche*, trad. allem. et annot. par Dr P. KESELING, Regensburg, in-12, 157 p., 1948.

Ce volume, petit de format et quant au papier pauvre de qualité, est riche d'érudition, grand de composition. A part celui de la critique textuelle, il épuise tous les problèmes qui se posent au sujet de cet écrit de saint Augustin. Comme texte de base, l'auteur se contente de l'édition des Mauristes qu'il ne se permet pas de corriger (p. 7) ; le texte latin n'est d'ailleurs pas reproduit, ce qui rend l'utilisation des très nombreuses et intéressantes remarques linguistiques quelque peu difficile. Le livre comprend une courte préface (5-9), mettant l'accent sur la valeur actuelle de ce traité qui formule d'une part le problème fondamental de toute morale religieuse, et d'autre part le problème toujours brûlant de la valeur de l'A. T. et de son rapport avec le N. T.

Suit une longue introduction en trois parties : 1. Une étude détaillée de la vie d'Augustin et de ses écrits, du printemps 387 (retour à Milan) à l'automne 388 (départ pour l'Afrique) ; 2. Une étude du présent traité : analyse de la suite des idées dans le *De Moribus Ecclesiæ catholicæ* (16-20) et *De Moribus Manich.* (20-26) ; appréciation du traité quant à la forme (26-27) et quant au fond (27-31) ; détermination de la date de composition (commencée en 387-88 à Rome, achevée en 399-90 en Afrique)

(31-33) ; 3. Une étude du « Manichéisme et Augustin » (33-40). Dans le co ps du volume (40-116) l'auteur ne donne que la traduction du *De Moribus Ecclesiæ catholicæ*, trouvant que le *De Moribus Manich* , à part son introduction philosophique, n'a plus qu'un intérêt historique (7). La grande richesse de ce volume, à notre avis, se trouve dans les séries de notes et remarques qui suivent le texte : elles trahissent une information bibliographique, linguistique et doctrinale vaste et sûre et la joie littéraire que l'auteur a dû goûter dans la découverte des richesses de la langue de saint Augustin. Si la traduction était accompagnée d'un texte latin critiquement établi, nous n'hésiterions pas à louer ce petit volume comme un modèle du genre.

En Allemagne, l'édition « *Augustinus* » à Würzburg projette, sous les auspices de la Province des Ermites de saint Augustin, la publication de deux séries d'opuscules de saint Augustin. Une première série, sous le titre *Sankt Augustinus, der Seelsorger* : les œuvres de théologie morale et pastorale ; une deuxième série, sous le titre *Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade* : les écrits antipélagiens. Deux opuscules de la première série ont paru :

85. *De continentia, Die Enthaltsamkeit*, trad. par Dr P. Keseling, Augustinus-Verlag, Würzburg, xiii-61 p., 1949.

Le texte allemand (1-45) traduit sur CSEL (vol. 41, p. 139-183 = Zycha), est précédé d'une introduction générale rendant compte de l'origine, de la forme, du contenu, de la valeur et de la conservation textuelle de l'opuscule (ix-xiii). De petites notes en bas des pages renseignent sur les variantes dans les manuscrits. Les grandes notes explicatives sont reléguées à la fin (45-57). Une liste d'expressions parallèles, spécialement chez Cicéron (59) et une série d'exemples d'ornementation stylistique (60-61) feront le plaisir des amateurs de beau langage.

86. *De adulterinis conjugiis. Die ehebrecherischen Verbindungen*, trad. par Dr Josef Schmid, Würzburg, xvi-82 p., 1949.

La construction du volume est semblable à celle du précédent : introduction générale (vii-xvi), texte (3-73), notes explicatives (74-81). La traduction est faite sur CSEL (vol. 41, p. 345-410 = Zycha. La série de ces volumes de cette collection ne s'adresse pas uniquement aux théologiens et spécialistes, mais à un public cultivé plus étendu : néanmoins, on regrette l'absence du texte latin que les notes en bas des pages, loin de remplacer, ne font que regretter davantage. Les notes explicatives forment, à notre point de vue, la richesse principale de cette publication. Pour les lecteurs allemands, la traduction elle-même, élégante et précise, sera très appréciée.

A. C. d. V.

87. Le *De catechizandis rudibus* et le *De doctrina christiana* ont paru dans le vol. XI, *Le magistère chrétien*, de la « Bibliothèque augustinienne », de Brouwer, 611 p., 1949.

La traduction et les notes sont de Combès, et Farges. Le lecteur se trouve aidé par des notes d'un réel intérêt, nous en signalerons quelques-unes : n. 1 « *Les Rudes* » ; n. 3, *La* « *Narratio* » ; n. 4, *Mater Ecclesia* ; n. 13,

Les six âges du monde ; n. 18, *Frui et uti* ; n. 24, *Le Signe* ; n. 29, *La science : notion d'après le De doctrina christiana.* L'information d'un bon nombre de notes est quelque peu unilatérale et limitée.

88. *Obras de san Agustin, tomo VI : Tratados sobre la gracia. (De la corrección y de la gracia, De la gracia de Jesucristo y del pecado original, De la gracia y del libre albedrío, De la predestinación de los santos, Del don de perseverancia, Del espíritu y de la letra, De la naturaleza y de la gracia.)* Traduction, introduction et notes des PP. CAPANAGA, LOPEZ, CENTENO, DE VEGA, DE CASTRO, XII-943 p., Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1949.

Ce sixième volume des « Obras de san Agustin » présente sept traités sur la grâce avec le texte latin de Migne et des traductions, notes et introductions. La bibliographie s'arrête à quelques études de valeur ; on aurait pu y signaler : D'ALÈS, *Doctor gratia*, dans *Studien* 113 (1930), p. 317-338 ; X. DUFOUR, *Grâce et libre arbitre chez saint Augustin*, dans *R.S.R.*, 1946, p. 129-163 ; H. JONAS, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen, 1930 ; H. RONDET, *Gratia sanans*, Paris, 1948. L'*Introduccion general* (p. 3-125), du P. CAPANAGA, est de grande valeur. Relevons-en seulement ici les divisions : 1. *El doctor de la Gracia ;* 2. *El pelagianismo y semipelagianismo ;* 3. *Sintesis doctrinal* ; 4. *Elevacion y caida del hombre ;* 5. *La stiuacion del hombre caido ;* 6. *Una imagen evangelica ;* 7. *El optimismo de san Agustin.*

89. *I Due libri delle Ritrattazioni*, traduzione, introduzione e note del Prof. Primo MONTANARI (*Bibl. agost.*, nº 43), in-12, 218 p., Libreria editrice fiorentina, Florence, 1949.

La « Biblioteca agostiniana », dirigée par le P. Stanislao Bellandi, O.S.A., déjà riche de traductions et d'études visant à propager le patrimoine augustinien, s'accroît des *Retractationes.* Dans l'introduction, le traducteur précise très justement le sens à donner au titre de l'ouvrage, qui n'est pas « una sconfessione, ma una diligente *revisione* ». Il y trace également un portrait exact de saint Augustin philosophe, polémiste, apologète et théologien, ascète et moraliste, portrait dont les lignes sont dégagées tout naturellement de la lecture suivie des *Retractationes*, qui restent le « guide indispensable pour comprendre et estimer l'œuvre du saint Docteur, la formation et l'évolution de sa pensée, les modifications apportées, les difficultés surmontées, ses luttes et ses victoires et surtout les trésors que son puissant génie a su défendre avec hardiesse ».

90. *De peregrinatione hujus vitæ, De natali Domini*, deux sermons de saint Augustin, traduits en allemand sur texte de G. Morin (Miscellanea Agost. I. S. Aug. Sermones, Roma 1930, p. 285-287 ; 209-211) par P. A. STEIDLE, dans *Benediktinische Monatschrift*, XXIV (1948), pp. 161 : 401.

91. *St Augustine's De musica*, in-8º, 125, p., Londres, The orthological Institut, s. d., par W. F. JACKSON KNIGHT.

Le traité *De musica* est un des plus difficiles à expliquer parmi ceux que nous a laissés saint Augustin. Il ne traite pas, comme on pourrait

s'y attendre, de la musique au sens que nous donnons aujourd'hui à ce mot, mais seulement du rythme. Dans la pensée de l'auteur, les six premiers livres de l'ouvrage, les seuls qui en fait aient jamais été rédigés, devaient être suivis de six autres livres sur la mélodie ; le temps a manqué à l'évêque d'Hippone pour faire ce travail ; si bien que nous nous trouvons en présence d'une théorie des nombres, appliquée spécialement à la métrique. La pensée ne s'élève qu'au livre VI qui explique comment on parvient des nombres corporels aux nombres immuables dont le principe est en Dieu et comment, par suite, le rythme poétique élève les âmes jusqu'à Dieu. L'ouvrage de J. K. tient le milieu entre la traduction et le commentaire. Un certain nombre de passages sont purement et simplement omis ; d'autres sont traduits littéralement, d'autres enfin sont paraphrasés. On ne saurait douter que le traité de saint Augustin reçoit ainsi quelques lumières nouvelles ; mais il est permis de penser qu'une traduction intégrale, copieusement annotée, aurait rendu plus de services. La bibliographie est fort incomplète. J. K. ignore la traduction fran aise, parue en 1947, des RR. PP. Finaert et Thonnard ; il ignore de même F. Amerio, *Il « De musica » di San Agostino*, Turin, 1929 ; H. Davenson, *Traité de la musique selon l'esprit de saint Augustin*, Neuchâtel, 1942 ; K. Svoboda, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Paris, 1933, et bien d'autres ouvrages encore. On ne saurait dire de son travail qu'il est de ceux dont la connaissance s'impose.

G. B.

92. *Dreizehn Bücher Bekenntnisse*, übert. von Carl Johann Perl, Paderborn : Schöningh 411 p., in-8°, 1948. « Aurelius Augustinus », Werke in deutscher Sprache.

93. *Le Confessioni*, Introd., versione e note di Marco Capodicasa, Roma, Società Apostolato Stampa, 18 × 12, XLV-560 p., 1949.

94. *The Confessions*, transl. by Edward B. Pusey, with an Introduction by Mgr Fulton J. Sheen, N. Y., Modern Libr., 352 p., 1949.

95. *Das Gut der Ehe*, übert. von Anton Maxsein, Würzburg, Augustinus-Verlag, 89 p.

96. *Augustinus' briefwisseling met Diosco us*, inleiding, tekst, vertaling, commentaar door J. H. Koopmans, Academisch proefschrift ter verkrijging van den graad van Doctor in de Letteren en Wijsbegeerte. Amsterdam, Universiteitspers, 278 p., 24 × 15, 5, 1949.

97. *Meditaciones y s liloquios*, trad. por R. de Rivadeneyra, Madrid, Apostolado de la Prensa, 66 p., 1948.

II. — ÉTUDES CRITIQUES

98. *Sermons inédits de saint Augustin pour des fêtes de saints*, par D. Lambot, dans *Revue bénédictine*, num. 1-4, 1949, pp. 55-81.

Dans le ms. 60 (57) de la Biblioth`que de la ville d'Orléans, autrefois de l'abbaye de Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire), D. Lambot signale un groupe de six sermons, pièces détachées d'une collection, genre « homé-

liaire », mis à part l'homélie pour la Toussaint (n. 5), dont le ms. daterait du milieu du VIIe siècle. Le n. 4 est le sermon LIX B (PL., 17, 725-726) dans les œuvres de saint Ambroise. Les quatre autres, inédits, portent la marque de saint Augustin : (n. 1) sermon pour la Nativité de saint Jean-Baptiste, (n. 3) pour l'anniversaire d'un martyr, mais qui se rapporte originairement à une fête de confesseur pontife (n. 6) également pour un saint non-martyr, et le n. 2 qui a pour sujet le verset 2 du ps. 56. Se réservant de présenter plus tard ce dernier sermon, L. étudie l'authenticité des sermons 1, 3 et 6 et en publie le texte avec apparat critique.

99. *Fragments des Lettres XCIIA et CLXXIIIA d'Augustin dans le ms. Paris B. N. Latin* 11641, par D. Charlier, dans *Revue bénéd.*, 1949, pp. 91-99.

Le ms. 11641, réparti entre Paris, Genève (m. l. 16) et Léningrad (F. I, 1), et dont le ms. de Cambridge Add. 3479 est une copie, contient de nombreuses Lettres de saint Augustin [136, 138, 133, 134, 92A, 173A, [25, 30], 27, 31, 24, 42, 45, 94, tract. contra Donatistas (cf. Rev. Bén., 1912, p. 148 sq.), 260, 261, des sermons du même évêque et des extraits de quelques traités : Sermons 351, 392, 18, 87, 77, 127, [292, 296, 357, 342, 270, 180, 344, 300, 105, 176, 67, 52, 24], 279, Morin I, 288, 21, 41, 38, 20, 358, 99, 359, 11, 194, 374 ; centon Hodie verus sol ; Extr. En. in ps. 36, s. I ; Extr. de Doctr. Christ., I, 9-15 ; Extr. En. in ps. 36, s. 2 ; Mai 14. (Entre crochets sont indiqués les écrits manquant au ms. de Paris, mais qui se trouvent dans ms. de Cambridge). Charlier identifie le fragment de 26 débuts de ligne du fol. 2, en réalité fol. 1, mutilé, 4e cahier, qui n'est autre chose qu'un passage de l'ép. XCII A, inconnue des Mauristes, mais éditée par Goldbacher d'après le ms. de Cheltenham (2173), Cambridge (add. 3479). Au verso de ce même fol. se trouvent les restes du sermon CLXXIII A, contenu *in extenso* dans ms. Cambridge. Cette collation des ms. révèle la reproduction exacte du ms. de Paris (IXe s.) même avec ses fautes, par le ms. de Cambrige (VIIe s.).

100. *La seconde partie de l'In Joannem de saint Augustin et la date du commentaire*, par M. Le Landais, dans *Recherches de science religieuse*, 1948, pp. 517-541.

L'auteur nous a déjà livré dans un précédent article les premiers résultats de ses recherches visant à dater les *Tractatus in Joannem*. « Nous pensons que le commentaire sur saint Jean a été commencé en décembre 415 (ou 414), poursuivi en 416 (ou 415), et dans les premiers mois de 417 (ou 416). Si la seconde partie (*Tr. LV* à la fin) a été prêchée — et plusieurs arguments nous inclinent à le croire — les *Tractatus* se termineraient en 418 (417). » Dans ce second article, Le Landais s'arrête tout d'abord aux *Tractatus* 55-124 et affirme, contre l'opinion de Huyben, Zarb, de Bruyne, Bardy, qu'ils ont été prêchés ; le syle oratoire, le langage direct du prédicateur, les allusions aux réactions vivantes de l'auditoire, la comparaison entre les *Tractatus* et un sermon dicté (sur Ps. 118) seraient autant d'arguments à l'appui de cette affirmation. Il reprend ensuite la question des dates. C'est dans l'été de 416 qu'Augustin apprend la nouvelle de l'invention des corps de saint Etienne, de Nicodème, de Gamaliel

et de son fils, entre la prédication du 109e ou même du 111e et le 120e *Tractatus*, qui est le premier sermon à relever cet événement. Pour la date du début de l'*In Joannem*, l'examen de la double exégèse faite par Augustin à propos de deux passages de saint Jean (*I Epît.*, , 8, et III, 9) obligerait à admettre que les *Tract.* 4, 6, sont postérieurs au *De peccatorum meritis et remissione* (412) et au *De natura et gratia* (415). « L'*In Joannem*, commencé fin novembre ou début décembre 414, laisse place aux sermons sur l'Épître pendant le temps pascal de 415, se poursuit toute l'année avec un jalon fixé au mois d'août, continue en 416 et s'achève dans l'été de la même année, vers août, septembre ou octobre. »

101. *Augustinus und die neutestamentlichen Apokryphen, Sibyllinen und Sextussprüche*, par B. Altaner, dans *Mélanges Paul Peeters*, I (Analecta Bollandiana LXVII, 1949, pp. 236-248).

Avec son esprit bien connu de précision, soutenu par une grande érudition, B. Altaner a recherché dans les œuvres de saint Augustin les preuves d'une survivance des écrits apocryphes. On ne peut résumer son argumentation : il suffit de donner des conclusions Augustin a connu les sept apocryphes néotestamentaires (Protoevangelium Jacobi, Acta Petri, Acta Pauli et Thecl , Acta ohanni , Acta Thom , Apocalypsis Pauli, Apocalypsis Stephani). Les citations ne permettent pas d'affirmer qu'Augustin ait connu ces apocryphes dans un texte intégral traduit en latin : il est plus probable qu'Augustin ait travaillé sur des citations offertes par les écrits manichéens ou sur des fragments. (p. 2 4.) Une conclusion semblable s'impose pour les textes sibyllins. Par sept fois, Augustin affirme dans des phrases générales, que les Sibylles pa ennes ont témoigné du Mes ie, à venir, mais rien ne prouve qu'il ait connu les textes. Même le *De civ. Dei*, XVIII, 23, se rapportant à *Oracula Sibyllina*, VIII, 217-243, s'explique suffisamment par le fait qu'Augustin a pu avoir connaissance de ce fragment, traduit en latin, sans exiger u il ai conn toute la traduction latine de *Orac. Sib l.*, et même e l livre VIII. Il est probable qu'Augustin, par l'entremise de son ami Flaccianus qui savait le grec, ait connu le contenu et la tendance des oracles de la Sibylle érythréenne, sans avoir lu lui-même le texte grec. Mais il a rme avoir re u une traduction latine des vers VIII, 217-243, où l'acrostiche Ἰησους Χρε στὸς Θεοῦ υἱὸς σω ήρ fut sauvé pour le mieux. Augustin connaît le texte cité en grec par Lactance, *Institutiones*, IV, 18-19, et s'en sert. Altaner croit devoir accepter qu'Augustin lui-même a traduit en latin les dix-sept vers conservés par Lactance. En bref : Augustin n'a utilisé pour des fins apologétiques que ce qu'il a trouvé de fragments préparés par d'autres. Quant aux *Sentences de Sextus*, les *Ret tio* , II, 42, font croire qu'Augustin ne connaissait que la citation faite par Pélage, non le recueil entier. Il y reconnaît de même que, mieux informé, il n'admet pas ces Sentences comme étant du pape Xyste, mais d'un pa en, Sexte.

A. C. d. V.

102. *The City of God, a Study of St Augustine's philosophy*, by John H. S. Burleigh, London : Nisbet an Co., in-8°, VIII-22 p., 1949.

Particulièrement intéressant est l'ouvrage de B., qui constitue une introduction à la *Cité de Dieu*. L'auteur étudie successivement les circons-

tances dans lesquelles saint Augustin a rédigé le *De civitate De* ; la formation de la philosophie d'Augustin et ses méthodes d'exégèse ; puis il passe à l'examen de ses idées fondamentales sur le plan divin du salut, la cité terrestre et la cité céleste, la philosophie de l'histoire. Tout cela est exposé à grands traits, comme il convient dans des conférences qui s'adressent à un public cultivé — le livre est en effet un recueil de conférences prononcées en 1944 — et qui sont faites par un professeur de large culture. Si l'on voulait entrer dans les détails, il y aurait bien des remarques à faire sur telle ou telle interprétation de la pensée augustinienne et il est permis de ne pas être d'accord avec tous les jugements de l'auteur. Sur le plan divin du salut en particulier, je ne suis pas du tout assuré que B. expose exactement la doctrine de l'évêque d'Hippone. Ses propres idées n'en sont pas moins bonnes à connaître, quand ce ne serait que pour les discuter. La bibliographie est insignifiante à dessein : le but d'un tel ouvrage n'est pas d'accumuler les références.

G. B.

103. *The Retractationes of Saint Augustine*, par M. F. Eller, dans *Church History*, XVIII (1949) nº 3, p. 172-184.

Présentation générale de l'ouvrage. Il a été commencé en 427. Son titre ne traduit pas exactement l'intention de l'auteur, ni la nature du contenu. Augustin y rétracte peu de choses ; il révise avec une certaine sévérité tout l'ensemble de son œuvre littéraire, faisant ressortir le progrès de sa pensée vers une orthodoxie catholique de plus en plus pure. Il le fait avec la même humilité courageuse qui caractérise les Confessions. Il y donne en plus de précieuses informations sur l'origine de ses traités, les ci constances de leur composition, de leur conservation ou de leur perte. Quiconque veut connaître saint Augustin doit tenir compte des Retrac tiones.

104. *Augustinus und die Psalmen*, par O. Perler, dans *Anima* III (1948), p. 289-294.

Avec une rare précision, l'auteur expose en quelques pages enthousiastes le rôle que les Psaumes, chantés ou médités, ont joué dans la vie spirituelle de saint Augustin comme dans son apostolat.

105. *Augustinus und Irenäus*, Eine quellenkritische Untersuchung, par B. Altaner, dans *Theologische Quartalschrift*, CXX (1949), pp. 162-172.

Dans sa longue carrière littéraire, saint Augustin s'est servi du chef-d'œuvre d'Irénée (Adv. Hær.), s'en est inspiré et en a été influencé plus qu'on ne le pensait jusqu'ici. La dépendance du *Contra Julianum*, I, 3, 5 et de *Adv. Hær.*, IV, 2, 7 et V, 19, 1 pour la doctrine du péché originel est connue. On peut mentionner une influence sur Augustin de la théorie de la récapitulation d'Irénée : non comme le veut O. Seheel dans la formation de sa christologie, mais dans l'affirmation que la *cité de Dieu* s'identifiait momentanément au seul homme Seth (*De Civitate Dei*, XV, 21). On peut admettre avec H. Koch, une influence probable de *Adv. Hær.*, III, 23, 5 sur *De Genesi ad litteram*, XI, 32. C'est avec beaucoup plus de certitude que pour l'exégèse de « *Spolia Aegyptiorum* » (*Ex.* XI, 2 et XII, 55) dans *De doctrina christiana*, II, 40, 60, on peut affirmer une dépen-

dance d'Irénée : *Adv. Hær.*, IV, 30. Ni Origène, ni Grégoire de Nysse ne furent à la portée d'Augustin, quoiqu'en ise O. Stählin ; l'influence de Jérôme, *Ep.*, 70, 2, datant de 399, doit être écartée déjà pour de seules raisons chronologiques. La critique interne confirme grandement cette certitude. Pour le problème de héodicée dans *De Div. Quæst.*, 83, nº 53 et *Quaest. n Heptat.*, II, 39, 45, on ne peut voir dans Irénée qu'une lointaine occasion ; tandis que dans *Quæst. in Heptat.*, V, 4, une influence d'Irénée (*Adv. Hær.*, V, 6) à côté d'Ambroise (*Hexam*,. VI, 8) est probable. Par contre, il est difficile de nier la dépendance de *De hæresibus* nº 1 d'avec *Adv. Hær.*, I, 23, 1-4, où saint Augustin traite de Simon le Magicien. Maints détails qu'Augustin y donne ne se trouvent que chez Irénée. D'après *Christopher* (The First Catechetical Instruction 1946, 98) il y aurait un parallèle entre *De catechizandis rudibus*, 3, 6, et *Adv. Hær.*, IV, 55, 1 : on affirmerait de part et d'autre que les prophètes sont les membres du Corps du Christ. Mais l'inexactitude de la référence à *Adv. Hær.* rend toute affirmation impossible. La parenté visible entre *De catechizandis rudibus* 18-25 (Grande Catéchèse) et la *Démonstration de la prédication apostolique*, ne permet pas de conclure à une dépendance, vu que le schéma développé se trouve dans la Tradition catéchistique primitive. Les conclusions d'Altaner sont intéressantes pour fixer la date de la traduction latine du chef-d'œuvre de saint Irénée : elles forcent de faire remonter le terme *ante quem* de 422 à 397-96.

A. C. d. V.

106. *Augustinus und Athanasius*, Eine quellenkritische Studie, par B. ALTANER, dans la *Revue Bénédictine*, 1949, pp. 82-90.

A. poursuit, sans se laisser décourager par les circonstances, la publication des recherches qu'il a entreprises sur saint Augustin et les Pères grecs. Il nous donne ici des conclusions au sujet de l'utilisation de saint Athanase par l'évêque d'Hippone. D'après lui : 1º Saint Augustin aurait eu entre les mains l'*Opus historicum* de saint Hilaire, et il lui aurait emprunté ce qu'il sait de la lettre des Orientaux de Sardique. 2º Ce qu'il dit de l'invisibilité des personnes divines, *Epist.* 148, 2, n'est pas emprunté à Athanase, mais probablement au *De Trinitate*, XI, P. L., 62, 299 D du pseudo-Vigile de Thapse. 3º Il est au moins très probable qu'Augustin a eu entre les mains, et sans doute dans la traduction latine d'Evagre, la *Vie* de saint Antoine. 4º Il est probable que *De Trinitate*, VI, 1, P. L., 42, 923 est emprunté à Athanase, *Contra Arian.*, II, 32, P. G., 26, 216. Dans ce cas, Augustin aurait pu utiliser une traduction latine du *Contra Arianos*. Ces conclusions méritent d'être retenues, même si elles ne s'imposent pas avec évidence.

G. B.

107. *Zu den Augustinus-testimonien Kaiser Justinians in seinem « Schreiben gegen die drei Kapitel »*, par B. ALTANER, dans *Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte*, I, 1948, p. 170.

Dans cette note, Altaner met au point la vérification de trois textes d'Augustin faite par E. SCHWARTZ dans son édition critique de trois écrits dogmatiques de Justinien (Abh. der Bayer. Akad. d. Wissensch. Philos.-hist. Kl. N. F. 18, 1939, 47 *bis* 69). Comme Schwartz le remarque, deux

des trois citations sont faussement attribuées à saint Augustin. La mise au point d'Altaner regarde ces deux textes pseudo-augustiniens. Le premier est du *Sermo contra Judæos, Paganos et Arianos* (PL. 42, 1124). Altaner ajoute que ce Sermo est très probablement de l'évêque carthaginois Quodvultdeus. Le second n'est pas du même Sermo, comme Schwartz le pense, mais du *Sermo de symbolo ad catechumenos* (PL., 40, 643), très probablement du même Quodvultdeus. Comment Justinien a connu ces écrits est à expliquer par la présence à Constantinople, au temps de la lutte des Trois Chapitres, de plusieurs Latins, parmi lesquels des Africains. Au Concile de 553, Sextilianus, délégué de l'évêque de Carthage, cite dans son discours à la 5e Session, saint Augustin, par sept fois. Notons que PG. ne donne pas le texte de Justinien au 61, 1, 1041-1059, mais au 86, 1, 1041-1096.

108. *Augustine and a prophecy of the destruction of the Serapeum*, par A. D. Nock, dans *Vigiliæ christianæ*, III, 1949, 1, p. 56.

Analysant la *Vie d'Aedesius* par *Eunapius*, l'auteur cherche à identifier la destruction d'un temple de Sérapis dont parle Augustin dans son *De divinatione dæmonum* (I, 1, CSEL, XLI 599 = Zycha). Il opte pour le Serapeum d'Alexandrie, détruit en 391.

A. C. d. V.

109. *La technique de l'édition à l'époque patristique*, par H. Marrou, dans *Vigiliæ christ.*, 1949, pp. 208-224.

En quel sens peut-on parler d' « édition » à l'époque patristique ? — Doit-on réserver ce mot à l' « édition proprement dite, par l'entremise des libraires » et l'opposer alors à la « transcription privée » — ou comprendre ce mot plus largement, la volonté et le fait de répandre un texte dans le public, soit par transcription privée, soit par recours aux libraires-éditeurs. On n'a pas encore trouvé de documents précis pour admettre l'existence incontestée de véritables éditions en librairie à cette époque. Il semble plutôt que la transcription individuelle fut la méthode normale, pour la diffusion, l'*editio*, des œuvres littéraires. En faveur de cette opinion, H. Marrou en appelle à deux témoignages pris dans l'œuvre de saint Augustin. Une lettre éditée en 1939 par Lambot (*Rev. Bén.*, 1939, p. 109-121) relative à l'édition de la *Cité de Dieu*, où Augustin propose à Firmus de relier les 22 cahiers qu'il lui envoie, en 2 ou 5 volumes, avec des précisions sur le nombre de cahiers par volume, et où il lui demande de faire reproduire des copies de l'exemplaire envoyé. Le second témoignage est la lettre-préface (184 A) au *De Trinitate*, lettre envoyée à Aurélius où est accordée la permission à tous de lire les XV livres du nouvel ouvrage, de les faire lire et d'en prendre copie. « Éditer, publier un livre consistait simplement, une fois la décision prise, à fixer définitivement la teneur du texte, à en exécuter ou à en faire exécuter une copie soignée et à mettre en circulation cet *exemplar*-archétype en en autorisant la lecture et la copie. »

110. *La nuit pascale à Hippone au temps d'Augustin*, par F. Van der Meer (Nimègue), trad. A. Macheels, dans *La vie intellectuelle*, avril 1949, pp. 323-335.

Reconstitution intéressante d'une nuit pascale à Hippone, à partir des renseignements historiques parsemés çà et là, à travers les écrits de saint Augustin, tout particulièrement ses lettres et ses sermons.

111. *Grecs et Latins dans les premières controverses pélagiennes*, par G. Bardy, dans *Bul. de litt. eccl.*, janv.-mars 1948, pp. 1-20.

Dans les controverses pélagiennes, l'ignorance de la langue grecque par les Occidentaux est pour beaucoup dans leurs insuccès près des Orientaux, lors des conférences de Jérusalem (juillet-décembre 415). Orose Augustin ne purent suivre tous les débats et furent temp rairement victimes de l'habileté de Pélage qui connaissait la langue. Dans la phase occidentale du conflit, Anianus de Céléda et Julien d'Eclane feront état de leur érudition et de leur culture grecque. Et là encore, Augustin se trouvera dans une situation inférieure, ne pouvant se reporter directement aux textes des Pères grecs.

112. *Sermons de l'école de saint Augustin*, par J. Leclercq, dans *Rev. Bén d.*, 1949, pp. 100-113.

Publication de huit sermons, d'inspiration augustinienne, qui révèlent l'influence de l'évêque d'Hippone dans la prédication des ve et vi^e siècles. Dans ms. de Bruxelles 14920-22, venant de Cluny, serm. sur la chasteté d'après Matth. 19, 1-12. Dans ms. 13408 de la B. N., venant de Saint-Germain-des-Prés, serm. sur la charité. Dans ms. d'Oxford, Bodl. 967, serm. sur les martyrs. Trois autres serm. sur la Brebis perdue, le Centuple et la vie éternelle, la Samaritaine, et deux sur l'Officier royal, tirés du ms. Paris, B. N. lat. 2017.

113. *Saint Augustin et les manichéens de son temps*, par D. Roché, dans *Cahiers d'études cathares* (Toulouse) n° 2, juin 1949, in-8°, pp. 21-50.

114. *De Genesi ad litteram*, lib. XII. (Diss. Univ.), par J. H. Taylor, Saint-Louis, 1948.

115. *Eloquentia Pedisequa*, Observations sur le style des *Confessions* de saint Augustin (Latinitas Christianorum Primæva, fasc. X), par M. Verheijen, Noviomagi in aedibus Dekker et van de Vegt, 158 p., 1949.

116. *La première édition imprimée des Opera omnia S. Augustini*, par Ghellinck (J. de), dans *Miscellanea J. Gessler*, 1948, I, pp. 530-47.

117. *Augustinus* (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, herausgegeben von I. M. Bochenski, 10), par M. F. Sciacca, Bern, A. Francke-Verlag, 23, 5 × 16, 5, 32 p., 1948.

118. *Le premier ordo de Prémontré : Ordomonasterii de la Règle de saint Augustin* par C. Dereine, dans *Rev. Bén.*, 1948, pp. 84-92.

III. — ÉTUDES GÉNÉRALES

119. *Agostino Aurelio*, art. de Ch. Boyer, dans l'*Enciclopedia catt lica italiana*, vol. I, col. 519-567.

C'est devant un travail de main de maître que nous nous trouvons. Quatre parties dans cette étude : I. L'Homme : courte, mais très intéressante biographie. II. Les Œuvres : nomenclature des principaux traités. III. La Doctrine : c'est la partie la plus étendue avec treize subdivisions. — 1° *La certitude* : *a*) La raison, Augustin pose au départ la valeur des données rationnelles avec l'évidence à la base de la vérité essentielle : sa propre existence. Mais à la différence de Descartes, cette certitude de sa propre existence n'est pas l'unique certitude qui résiste au doute méthodique, ni la première que puisse affirmer le philosophe, mais elle n'est qu'une de ces vérités que nous connaissons nécessairement et avec cette propriété que nous la retrouvons en chacune de nos pen ées. L'intuition intellectuelle est donc la pierre fondamentale dans notre pensée. *b*) La foi, qui est nécessaire pour remédier à l'impuissance de notre raison devant les problèmes fondamentaux. C'est l'Église et l'Écriture qui détiennent cette autorité que notre foi reconnaît et admet. — 2° *Dieu*. De son existence, saint Augustin fournit de multiples preuves. Le Père Boyer omet de signaler celles qui sont décrites dans le *De lib ro arbitrio*, L. II, n. 7-39, et dans le *De vera religione*, c. 29-31. Quant à sa nature, Dieu possède au summum tout ce qui est dans les créatures. — 3° *La Trinité*. L'A. s'arrête au dogme lui-même et à l'image de la Trinité en l'homme. — 4° *La Création*. Dieu créateur, Dieu Providence et le problème du mal, les créatures en particulier. — 5° *L'illumination*. Le fait : union naturelle de notre esprit avec la vérité première. Preuve en est : *a*) que tous nos jugements contiennent l'affirmation d'une valeur absolue et universelle, *b*) que le maître et le disciple peuvent accepter une même vérité parce que tous deux sont comme illuminés par une vérité absolue, *c*) que la création étant une participation limitée à un être infini, l'intelligence humaine se doit de participer à l'intelligence divine. Quant à la nature de cette illumination, le P. Boyer réfute diverses explications : *a*) celle des ontologistes avec Malebranche, Hessen, pour qui nous verrions toutes choses dans la vision immédiate de Dieu, *b*) celle des auteurs du M. A. avec Grabmann ; pour eux, l'illumination ajouterait à la lumière créée de l'intelligence une nouvelle lumière qui donnerait à la connaissance des caractères de nécessité et d'universalité, *c*) celle de Gilson qui soutient une influence purement régulatrice des idées divines sur l'activité propre de l'intelligence, *d*) celle de Portalier qui fait jouer à Dieu la fonction de l'intellect agent des thomistes, l ie mettrait lui-même directement les espèces dans l'intelligence. Après le rejet de ces opinions, le P. Boyer présente la sienne et la déduit des raisons avec lesquelles on démontre l'existence de l'illumination. Il y a connexion entre l'intellect humain et l'intellect divin, connexion qui est celle de la participation par laquelle l'intellect créé re oit tout son être et toute sa virtualité, au point qu'il n'a rien qui ne soit un reflet de la première Lumière. Il faut concevoir l'intellect comme la lumière allumée en nous par la Vérité subsistante, non seulement au début de l'existence, mais de façon continue

la soutenant dans l'être et la mouvant dans son activité. Notre intellect est l'image imparfaite, mais réelle, du suprême intellect, une force venue et venant continuellement de la puissance co noscitive de Dieu. L'e prit humain mis en contact avec le monde sensible forme en lui-même, ar la puissance de sa dépendance ontologique des idées divines, ses concepts avec lesquels il connaît et juge. Cette doctrine de la connaissance explique l'origine et la valeur des principes de la morale, et pour l'âme la possibilité de se connaître, voire même la raison de son immortalité. — 6° *Le péché originel*. Le P. Boyer esquisse rapidement les thèses augustiniennes sur l'état premier de l'humanité, la transmission du péché, sa nature et ses conséquences. Il insiste sur la gratuité des dons primitifs. — 7° *L'Incarnation et la Rédemption*. A propos de la science du Christ, il réfute le P. Dubarle pour qui Augustin semblerait nier la vision intuitive du Christ d'après certains textes de l'Écriture. Quant à la Rédemption, elle est déjà réalisée par l'Incarnation, et le Christ y ajoute le rachat de l'humanité dont le prix n'est pas versé au démon, mais offert à Dieu le Père. C'est un sacrifice propitiatoire. La doctrine du Corps mystique du Christ, à savoir l'Église, est très développée chez saint Augustin. Pour Marie : on trouve les affirmations de sa maternité, de sa virginité *in partu*, deux passages en faveur de son Immaculée Conception et le grand thème patristique Marie-Ève. — 8° *La grâce*. L'auteur s'arrête aux problèmes de sa nécessité et de la coexistence de la grâce avec la liberté. Augustin semble ne pas avoir admis la nécessité d'une prédétermination physique pour l'accomplissement d'un acte bon. Ceux à qui Dieu fait miséricorde, Il les appelle de la manière qu'Il sait que ce secours ne sera pas refusé ; sorte de congruisme suarézien. D'où la thèse de la prédestination augustinienne : il existe une élection divine à laquelle les élus devront le bon usage de leur liberté. Ce choix n'est pas dû au mérite de l'élu, mais il n'exclut pas la considération de l'usage qu'il voudra faire de sa liberté. Le congruisme suppose que l'élection est éclairée de la connaissance des actes que chaque volonté choisirait de poser dans les divers cas possibles. — 9° *L'Eglise*. — 10° *Les sacrements*. — 11° *La vie chrétienne*. — 12° *L'Eschatologie*.

IV. La PÉDAGOGIE, dont les principes découlent de la doctrine de la fin dernière et de l'illumination. Toute éducation doit ordonner l'individu à Dieu ; la vraie science est celle du Souverain Bien. V. CONCLUSION sur l'actualité de la doctrine de saint Augustin.

120. *Iconographia*, au terme de l'article sur saint Augustin, dans l'*Encyclop. cattol. ital.*, vol. I, col. 567-68, KURT RATHE signale les principaux artistes qui ont représenté saint Augustin sur fresque ou tableau. La plus ancienne effigie serait une fresque dans l'ancienne bibliothèque du Latran à la fin du VIe siècle.

121. *Agostinismo*, art. de UGO MARIANI, dans l'*Enciclopedia cattolica italiana*, vol. I, col. 503-512.

L'augustinisme est défini comme « l'esprit philosophique qui animait les doctrines d'Augustin et se perpétua à travers les siècles dans les systèmes » qui s'en inspirèrent. Pourquoi l'augustinisme se limiterait-il à

des « principes philosophiques » et n'embrasserait-il pas les thèses théologiques propres à Augustin et à ses fidèles ? Comme points saillants du système augustinien au XIIIe siècle, l'auteur en détermine une dizaine : 1° Pas de distinction formelle entre la philosophie et la théologie, entre l'ordre de la vérité rationnelle et celui de la vérité révélée (cette dernière formule serait à nuancer). 2° Primat de la volonté sur l'intelligence, de la vie affective sur la vie intellective. 3° Nécessité de l'illumination pour poser des actes d'intellection. 4° Existence en acte de la matière première indépendamment de toute forme substantielle. 5° Présence dans la matière des principes ou « raisons séminales » des choses. 6° Hylémorphisme universel. 7° Multiplicité des formes dans les êtres contingents, principalement dans l'homme. 8° Individuation de l'âme par une vertu propre, spécialement dans l'homme, mais non en conséquence de l'union avec le corps. 9° Identité de l'âme avec ses facultés. 10° Impossibilité de la création *ab æterno*. Les étapes de l'histoire de l'augustinisme sont bien présentées : jusqu'à l'arrivée de l'aristotélisme, au Moyen Age, les crises successives de la rencontre de deux courants, à la Renaissance le retour à Platon par saint Augustin, notre période moderne où Pascal, Descartes, Kant, Blondel ne sont pas étrangers à cette influence. La parenté de l'augustinisme avec la pensée kantienne se situerait dans la découverte par Augustin comme par Kant des jugements universels dans chaque jugement humain, jugements qui sont comme un reflet de Dieu ; toutefois, le caractère transcendant des premiers principes est pour Augustin du divin alors que pour Kant c'est de l'immanent.

Dans une seconde partie de l'article intitulée : *Saint Augustin dans l'Ordre des Ermites*, le même auteur esquisse l'histoire des théologiens de l'Ordre et pour chaque époque nous donne les thèses philosophiques et théologiques de l'augustinisme.

122. S. *Agostino, La vita e l'opera, L'itinerario della mente*, par M. F. SCIACCA, Morcelliana-Brescia, 350 p. 1949.

C'est le premier volume d'une grande œuvre qui en comprendra deux autres sur *L'Itinerario della volontà* et *L'Itinerario della natura, Dio, Christo, la Chiesa*. Nous ne pouvons ici donner une analyse critique de l'ouvrage, notre revue se propose d'y revenir prochainement. La partie biographique s'attarde plus à l'évolution morale et intellectuelle du jeune rhéteur, au cheminement angoissant du philosophe, à son retour décisif à la foi chrétienne qu'aux faits et gestes de sa vie. Dix pages (71-81) ont suffi à l'A. pour parler du prêtre et de l'évêque d'Hippone. Est-ce à dire que saint Augustin ait achevé son « itinéraire spirituel » avec son entrée dans les ordres en 391 ? Si occupée que fut la vie du prêtre et de l'évêque, son âme s'éleva de jour en jour jusqu'aux états les plus élevés de la vie mystique. Il est vrai qu'il ne s'agit plus d'étapes philosophiques, bien que là même il y eut aussi évolution, ex. : la liberté humaine, création de l'âme. Sciacca a rejeté les notes critiques à la fin de chaque partie, heureuse initiative qui allège l'ouvrage ; ces notes sont d'un grand intérêt. Peut-être aurait-on pu approfondir l'une ou l'autre, et nous donner un état plus net de la question. Ainsi la note C, p. 85, est insuffisante, cf. : Marrou, Altaner, Courcelle, Chevalier ; de même pour la note B, pp. 84-

85, cf. Marrou ; pour la note L, pp. 92-93, cf. H. Ch. Puesch ; note T., pp. 98-99, cf. P. Henry ; note Z, p. 121, cf. P. Henry : *La vision d'Ostie.* La seconde partie décrit la « Vie de l'esprit », plus particulièrement « *l'Itinerario della mente* » : Le problème de la vérité et l'évidence intellectuelle (cp. 1), La sensation (cp. 2), L'erreur (cp. 3), La vérité : raison et intellect (cp. 4), La mémoire (cp. 5), La Foi, raison et intelligence (cp. 6), La pensée témoignage de Dieu (cp. 7). Sciacca fait une analyse phénoménologique de la vie de l'esprit à partir des écrits d'Augustin, en dehors de toute préoccupation de système. Il apporte çà et là des vues originales en des questions déjà débattues comme « l'illumination ». A propos de l'acte de foi, il décrit les trois moments de cette démarche et accentue le rôle de la raison, de la foi et de l'intelligence, mais comment opère celle-ci en concomitance avec la foi ? L'A. n'a pas poussé son analyse et l'on sent ici comme à bien des endroits un peu de gêne, lorsqu'interviennent des problèmes qui relèvent de la théologie plus que de la philosophie. Signalons trois importants comptes rendus de cet ouvrage : dans *Salesianum*, n° , 1949, pp. 50 -504, par L. Bogliolo ; n° 1, 1950, pp. 172-176, par F. Amerio ; dans *La Ciudad de Dios*, n° 2, 1950, pp. 371-388, par R. Flórez ; dans la *Rev. des Sciences Relig.*, n°s 3-4, 1950, pp. 381-383, par M. Nédoncelle.

123. *Augustin*, dans *Grosse Geschichtsdenker*, par O. Herding, Tübingen und Stuttgart, pp. 57-77, 1949.

Le mot « Geschichtsdenker » n'a pas son équivalent en français ; on pourrait le traduire approximativement par « philosophe de l'Histoire ». Il s'applique à l'historien qui ne se contente pas de reproduire exactement la succession des événements, mais cherche à en dégager les lois qui commandent cette succession et le sens caché de leur développement (intr. 9). On exige donc du Geschichtsdenker : 1° La connaissance du détail historique, du fait concret, individuel, unique. 2° Une théorie explicative (p. 65). Herding connaît deux types de Geschichtsdenker : le premier, historien, part du détail historique pour s'élever à des constatations universellement valables ; l'autre, p ilosophe ou t' éologien, descend dans l' istoire concrète avec des idées générales sur Dieu, sur l' omme et la société, et c' erc e à grouper et à interpréter les faits, sans les forcer, en fonction de ces idées (p 6). D'après Herdi g, Augustin est un grand philosophe de l'Histoire du second type. Il base son affirmation sur l'analyse du *De civitate Dei.* Un premier paragraphe expose rapidement, mais avec une précision suffisante la conception augustinienne des deux cités. (62-65). Mais Augustin ne serait pas Geschichtsdenker s'il n'avait pas mis un lien intime entre ses idées théologiques et ses jugements sur la réalité historique concrète. Ce lien est dans la tension active, dans chaque individu, entre les deux cités, tension qui amorce un procès constant de progrès ou de recul par rapport au but final, tant pour les individus que pour l'humanité entière répandue dans l'espace et dans le temps (p. 65-75). L'auteur a conscience de ne pas pousser son argumentation à fond : mais se permet de conclure qu'Augustin est le plus remarquable Geschichtsdenker de l'Antiquité.

A. C. d. V.

124. *Das Weltbild des heiligen Augustinus*, par T. PHILIPS, Zürich, in-8°, 184 p., 1949.

Matériellement le titre du livre n'embrasse pas tout son contenu. Celui-ci, en effet, comporte, après deux chap tres biographiques, trois sections consacrées successivement à la conception qu'Augustin se fait de l'homme (45-75), de Dieu (75-108) e du monde (108-184). Idéologiquement, l'Homme et Dieu peuvent être considérés comme parties intégrantes d'un seul monde ou univers : à ce point de vue, lè titre se justifie. Le but de l'auteur est d'exposer un augustinisme pratique : « provoquer une rencontre avec saint Augustin, avec son génie tranquille et lucide, sur le champ des ruines du monde actuel, pour apprendre de lui la vérité sur l'homme, sur Dieu et sur le monde » (p. 184). Cette préoccupation d'actualité, poussée dans chaque page, déçoit le lecteur qui, attiré par le titre, comptait y trouver une étude scientifique objective. L'exposé des idées de saint Augustin, encore que tout appa eil de références permettant un contrôle fasse défaut, semble généralement fidèle. Les considérations d'actualité sont intéressantes et dignes d'un compte-rendu plus détaillé, qui sera nécessairement une discussion.

A. C. d. V.

125. *Les deux phases de l'inquiétude religieuse chez saint Augustin*, par F. CAYRÉ, dans, *L'An. th.* 1949, fasc. II-III, pp. 116-132.

Dans cette analyse de psychologie religieuse, l'auteur suit les deux grandes étapes de la vie d'Augustin : a) *inquiétude angoissée du pécheur* ; b) *inquiétude confiante du juste*. Au plus fort de son péché, une inquiétude religieuse gagne son âme, non pas inquiétude aboutissant au désespoir, mais, grâce à l'Hortensius, elle tend à la sagesse. Cette orientation religieuse va se chercher à travers « le mirage de la fausse science », présentée par le manichéisme, puis à travers le probabilisme de la Nouvelle Académie, enfin le plotinisme qui l'introduit de plein-pied dans la découverte du Dieu vivant, c'est la scène du jardin de Milan. Mais l'âme du juste, toute pacifiée qu'elle soit, se trouve envahie bientôt par une nostalgie du ciel, c'est l'appel de l'Esprit vers les cimes de la sainteté ; c'est encore une inquiétude, mais celle-ci toute confiante. Par degrés, Augustin s'élève vers Dieu, c'est la retraite, l'éloignement du monde, la découverte de Dieu dans son monde intérieur cette fois, les instants d'union et, au degré suprême, l'exaltation de l'âme par la prière.

126. L' « *Augustinisme* » *de O. Rottmanner*, présenté par J. LIÉBAERT dans *Mélanges de Science Religieuse*, avril 1947, pp. 31-48.

C'est en 1892 que parut la brochure *Der Augustinismus*. Elle fut republiée en 1908 dans le recueil *Geistesfrüchte aus der Klosterzelle*, pp. 11-32. Voici une traduction de J. LIÉBAERT. La thèse du « pessimisme augustinien » dont ROTTMANNER s'est fait l'interprète, a influencé beaucoup sur la présentation postérieure de la pensée augustinienne. Pour être objectif, on aurait pu signaler l'opposition que rencontra et que rencontre encore cette interprétation. Cf. E. PORTALIÉ, *Augustinisme*, dans DTC., t. I, col. 2376 ; A. D'ALÈS, *Prédestination*, dans *Dict. Apolog.*, t. IV, col. 215 ; C. BOYER, *Etudes sur la doctrine de saint Augustin*, 1932, pp. 207-

208 ; F. Cayré, *La doctrine catholique de la Prédestination, La Prédestination dans saint Augustin, L'Augustinisme*, dans *L'Année Théologique*, 1941, pp. 23-88 ; H. Rondet, *Gratia Christi*, pp. 135-136.

127. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, II, « *Retractatio* », par H. I. Marrou, in-8° de pp. 623-713, Paris, de Boccard, 1949 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 145 *bis*).

C'est en 1938 qu'a paru l'ouvrage de H. I. Marrou, dont je viens de reproduire le titre : à cette date, le livre était achevé depuis déjà deux ans. Son succès a été tel qu'il a fallu le rééditer en 1949. En des temps meilleurs, l'auteur aurait refondu le texte primitif pour y introduire les changements exigés par le travail d'une pensée toujours en éveil. Les infortunes de l'époque présente l'ont obligé à reproduire tel quel l'ouvrage de 1938 et à ajouter, en guise d'appendice, ce qu'il appelle une *retractatio*, d'un terme emprunté fort heureusement au vocabulaire augustinien. Cette *retractatio* est de toute première importance, par les précisions qu'elle apporte sur deux points capitaux : la personnalité de saint Augustin, d'une part, la fin de la culture antique, de l'autre.

Saint Augustin d'abord : celui-ci est vraiment un très grand homme, et l'A. s'étonne à bon droit (pp. 625-628) qu'on ait pu se tromper sur sa véritable pensée à ce sujet. Certes, il doit beaucoup à son temps, au milieu social dans lequel il a grandi, à l'éducation qu'il a reçue. Mais, avant tout, il est « quelqu'un », une des plus fortes, des plus vigoureuses personnalités qu'a produites l'antiquité chrétienne. Ce n'est pas diminuer la mémoire de l'un ni de l'autre de ces génies que de le mettre en parallèles avec Origène. Les comparaisons pèchent toujours par quelque endroit ; celle-ci reste imparfaite comme toutes les autres, mais elle mériterait, semble-t-il, d'être poussée. Au reste, l'A. a raison de le faire remarquer, puisque, paraît-il, quelques-uns de ses lecteurs se sont mépris sur sa pensée, il n'entrait pas dans son intention de faire une étude d'Augustin, mais de le caractériser par rapport à la culture antique. La *Retractatio* met ce point en pleine lumière, en même temps qu'elle indique quelques-uns des problèmes qui restent soulevés : Philosophe ou théologien ? Sage ou mystique ? Mais ces problèmes ne sont-ils pas insolubles parce que nous les posons en des termes qui ne pouvaient être ceux d'Augustin et que nous voyons des antithèses là où il aurait découvert des synthèses ? L'A. insiste davantage sur la fin de la culture antique. Dans son livre, il déclarait nettement qu'Augustin était un lettré de la décadence. Ici, il n'hésite pas à reprendre l'examen de la notion de décadence et à montrer que ce qu'il a appelé de ce nom, comme nous le faisons tous d'une manière à peu près instinctive, ne mérite pas une appellation aussi pessimiste. « La civilisation du Bas-Empire, écrit-il, telle qu'elle se reflète dans la culture d'Augustin, est un organisme vigoureux, en pleine évolution ; il pouvait avoir à connaître bien des vicis itudes, des hauts et des bas : rien ne le condamnait *a priori* à périr... Saint Augustin ne nous fait pas assister à la fin de la culture antique. Ou plutôt si, mais elle n'est pas chez lui en voie d'épuisement : elle est *déjà* devenue tout autre chose » (p. 689) Pour bien comprendre ceci, il suffit de comparer le sort de la culture en Orient et en Occident. Dans l'Orient, qui n'a pour ainsi dire pas été atteint

par les invasions barbares, la culture poursuit sans heurt son évolution jusqu'à la fin de l'empire byzantin, et l'on assiste avec émerveillement à cette longue histoire d'une vie qui reste identique à elle-même, tout en suivant les lois propres de son développement. En Occident, ce sont les Barbares qui mettent fin à la culture latine et qui sont responsables de son affaiblissement. voire de sa disparition momentanée. Si les Barbares n'étaient pas venus, pourquoi la culture latine n'aurait-elle pas survécu tout comme la culture grecque ? Nous ne pouvons suivre ici l'auteur dans toutes les remarques qu'il accumule pour mettre en relief la valeur de ses positions nouvelles. Ici ou là, on peut être tenté de penser qu'il bat sa coulpe trop fort, lorsqu'il traite par exemple de la composition chez saint Augustin (pp. 665-672). Il ne s'agit pas de dire que l'évêque d'Hippone ignorait les règles de la composition : l'auteur insiste avec raison sur la manière dont il propose et dont il garde le plan le plus rigoureux dans le *De civitate Dei* (pp. 668-670) ; mais il faut reconnaître qu'il aime les digressions, non seulement dans ses sermons populaires, mais jusque dans ses grands ouvrages et dans le *De civitate Dei* lui-même. Ce n'est pas lui faire un reproche que de le constater. La *Retractat o* de M. appellerait tant de questions qu'il faudrait un livre pour les soulever toutes : c'est dire son intérêt et son importance. Heureux l'auteur à qui il est ainsi donné de revenir sur ses travaux antérieurs et qui le fait avec autant de sincérité que M.

G. B.

128. *S. Ago tino e san Tommaso*, par A. Masnovo, dans *Salesianum*, 1949, pp. 505-512.

Pour bien des historiens de la pensée médiévale, le Moyen-Age est marqué par la rencontre de deux courants rivaux qui s'affrontent jusqu'à s'opposer, la pensée augustinienne et l'aristotélisme de saint Thomas. A l'encontre de cette opinion, A. Masnovo relève ici des points de convergence riches de suggestions et révélateurs de l'étroite parenté de nos deux grands docteurs. C'est une même compréhension de la philosophie, science toute ordonnée à la vie, dont le but est de fournir à l'homme sa raison d'être et son ordination à Dieu, mais aussi science qui a ses limites ; la vérité, la certitude des données rationnelles se doivent d'être fortifiées par l'autorité, par la Révélation, pour être totale. L'existence de Dieu, être éternel et immuable, se prouve pour saint Augustin comme pour saint Thomas à partir du devenir et de l'instabilité des créatures. Par recours aux idées éternelles ou à l'intellect agent se trouve expliquée la connaissance des principes premiers. Enfin même justification du bien et du mal, du fondement de la société civile et de son ordination. Nul doute qu'il existe d'étroits rapports entre la pensée augustinienne et la pensée thomiste ; il n'en reste pas moins qu'elles ont à leur départ deux philosophies différentes, et qu'elles ont donné naissance à deux courants théologiques qui sans s'opposer ont révélé des aspects divers et complémentaires du mystère chrétien.

129. *Le docteur des deux cités*, par F. Cayré, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1949, pp. 281-303.

Ces pages sont très denses. On se bornera à une analyse qui en fera deviner les richesses. Après une large présentation, I, l'auteur décrit à grands traits la cité de Dieu, II, puis la cité terrestre, III ; il s'élève à l'organisation générale de la cité civilisée, IV et, plus haut encore, aux principes directeurs de la cité humaine, V. Ces derniers points, de beaucoup les plus importants, mettent en relief, d'après saint Augustin, les quatre lois fondamentales qui tempèrent l'amour de soi en vue du bien commun : la paix, la justice, la hiérarchie sociale, le progrès social. Plus haut encore, l'auteur montre comment s'appliquent à la cité les grands principes augustiniens. La vraie notion d'humanité s'achève dans l'action chrétienne, l'amour chrétien et un véritable optimisme chrétien. Il y a en ces pages une philosophie de base, mais elle est largement dépassée.

130. *Augustinus an seine und unsere Zeit, Die Kirche im Umbrüch der Welt*, par R. Kempter, Schramberg (A. L. Ackermann), 32 p., in-8°, 1949.

131. *Die Völkerwanderung im Urteil der Zeitgenössischen Kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des heiligen Augustinus*, par Joseph Fischer, Heidelberg-Waibstadt : Kemper (362 p., in-8°, 1948 : Diss. Theol. Fak. Würzburg).

132. *Das Gebetsleben des hl. Augustinus nach seinen Briefen*, par Ch. Morel S. J., *Anima*, t. IV, 1949, pp. 66-77 ; 177-179.

133. *St Augustine, the Divine Epigrammatist*, par E. Byrne, dans *The Irisch Ecclesiastical Record*, 1949, nov., pp. 445-448.

134. *Mère et fils, Monique et Augustin*, par J. Dannemarie, Edit. familiales, Paris, 188 p., 19 × 12, 1948.

135. *St Augustine of Hippo*, par H. Pope, Westminster (Maryland) ; Newman, 437 p., 1949.

136. *San Agustin y su obra*, par F. X. Belgodere, Mexico (1948).

137. *San Agustin*, par E. Przywara, S.J., Traducción directa del alemán por el P. Lope Cilleruelo, Agustino. Revista de Occidente, Argentina. 16 × 24, 449 p., 1949.

Pour l'histoire de l'époque de saint Augustin, de son milieu et de sa pensée, nous signalons ces quelques ouvrages d'information complémentaire :

138. *Gloire et misère de l'Afrique chrétienne*, par J. P. Brisson (Biblioth, chrétienne d'Histoire), R. Laffont, Paris, in-12, 319 p., 1949.

139. *La chiesa d'Africa nella Romanità Cristiana*, par A. Palumbo, dans *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica*, 1947, I, pp. 127-143.

IV. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

140. *Philosophie augustinienne et philosophie thomiste*, par F.-J. Thonnard, dans *L'An. th.* 1949, iv, pp. 343-354.

Le P. Thonnard constate que l'une et l'autre philosophie existent. Celà pose un problème : comment les concilier, en partant du principe qu'il n'y en a qu'une de vraie ? L'auteur propose de *subordonner* l'augustinisme au thomisme. Cette suggestion a l'avantage d'assurer l'unité, mais elle a l'inconvénient de rendre difficile à comprendre la position historique de saint Augustin. Il est bien plus simple et plus exact de dire que deux philosophies peuvent être également vraies, chacune à son point de vue et dans la mesure où elle reste à son point de vue. Alors elles se complètent et c'est tout avantage. Voir *L'A. Th.* 1950, fasc. IV, p. 344-349.

141. *L'idée de l'unité de Dieu, une vérité rationnelle*, par C. J. de Vogel, dans *Mélanges Philosophiques*, pp. 24-37, Congrès d'Amsterdam, 1948.

Ces courtes pages touchent incidemment saint Augustin : elles confirment la thèse, défendue par M. Gilson contre le P. Lagrange, que Platon n'était pas arrivé à une affirmation franche du Dieu unique, en dépit de l'assertion de la *Cité de Dieu* (l. VIII, c. iv). Cela vaut, du reste, non seulement pour Platon, mais pour tous les anciens philosophes païens. L'auteur trouve les premières exceptions chez Plutarque et surtout Plotin, malgré les lacunes de leur « théologie ». C'est la création qui a le plus fait défaut à la spéculation grecque sur Dieu et c'est saint Athanase qui l'a introduite dans la pensée chrétienne d'Occident comme d'Orient, ce qui écarte l'opposition que certains imaginent entre les Églises grecque et latine. Le platonisme de saint Augustin confirmerait cette thèse au besoin. Texte très dense, fort judicieux, qui appellerait beaucoup de développements.

F. C.

142. *Les raisons causales, d'après saint Augustin*, par R. Capdet, dans *Bull. litt. eccl.*, oct.-déc. 1949, pp. 208-228.

En ces vingt pages très denses, R. Capdet apporte des précisions notables sur un sujet très complexe et bien caractéristique de la métaphysique augustinienne. Après une méthodique analyse des principaux textes étudiés sur le sujet, tirés surtout du *De Genesi ad litteram*, l'auteur s'explique sur le nom, et montre que saint Augustin, contrairement à ce qu'on dit couramment, n'emploie pas tant « *raisons séminales* » (une seule fois dans le *De Genesi ad litt.*) que « *raisons causales* », formule plus intelligible en soi-même, malgré le vague de la réalité exprimée. L'auteur l'analyse de son mieux (p. 214-218) et le présente comme un mystérieux réservoir d'énergie créée où Dieu a caché ses œuvres futures (p. 217). De quoi ces raisons sont-elles causes ? De la forme seule, non de la matière (221). Un mouvement est supposé, impliquant le temps, un mode, des conditions, des nombres, qui sont, en réalité, des formes (224). Les raisons causales sont de deux sortes, à s'en tenir aux grandes classes : il y a des « *raisons de possibilité* », fixant la nature, l'essence de l'être vers quoi elles tendent, mais qui ne suffisent pas à provoquer l'apparition

des êtres ; et des « *raisons de nécessité* », qui ne touchent pas la nature profonde de l'individu, mais la font arriver à l'existence ; ce sont souvent de pures circonstances favorables, mais rentrant dans le plan général du Créateur. Saint Augustin s'est ainsi inspiré sans doute du stoïcisme ou du plotinisme, mais en corrigeant ces systèmes et rattachant le monde au Créateur dont l'action se prolonge, sans détriment pour l'efficacité des causes secondes, observe très judicieusement l'auteur en terminant. Son exposé, lucide et modéré, inspire vraiment confiance et fait souhaiter beaucoup de travaux du même genre.

F. C.

143. *Een onbepaaldheid in het Godsbewijs bij sint Augustinus* (une indétermination dans la preuve de l'existence de Dieu chez saint Augustin), par F. de Smaele, dans *Tijdschrift voor Philosophie*, Louvain, XI (1949), p. 586-624.

Vu la multiplicité des interprétations de la preuve de l'existence de Dieu dans le deuxième livre du *De libero arbitrio*, l'auteur se propose, 1° de préciser dans le texte même du Dialogue le point exact sur lequel se portent les controverses ; 2° de résumer les diverses interprétations données ; 3° de puiser dans la mentalité même de saint Augustin la raison profonde des divergences d'interprétation chez les auteurs. Dans la mesure du possible toute appréciation critique de la valeur de l'argument lui-même est évitée.

144. *La creazione simultanea secondo S. Agostino* (Pars dissertationis ad lauream in Fac. S. Theol. Angelicum), par Antonio Coccia, Romæ, Angelicum, in-8°, 53 p., 1948.

V. — DOCTRINES THÉOLOGIQUES

145. *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*, par Etienne Gilson (Conférence Albert-le-Grand, 1947), Université de Montréal, in-12, 55 p., 1947.

Dans cette conférence, M. Gilson montre l'importance que tiennent, aux yeux d'Augustin, la notion d'être en Dieu et celle de changement dans la créature qui vient du néant et qui y tend. L'opposition est bien mise en relief par les *Confessions* et par les *Sermons* 6 et 7 ; elle est telle que la créature ne peut atteindre Dieu sans la révélation et l'Incarnation. L'auteur ne prétend pas cependant que l'homme ne puisse connaître Dieu en aucune manière sans la foi. Ainsi, bien avant Heidegger, saint Augustin avait opposé l'être et le temps *(Sein und Zeit)*, mais, loin d'acculer l'homme au néant, comme l'a fait l'existentialisme contemporain, il le tourne par tout son être vers celui qui est son unique soutien.

146. *Sobre un punto dificil de exegesis agustiniana*, par J.-M. Dalmau, S. J., dans *Estudios eclesiasticos*, vol. 23 (1949), p. 59-65.

Cet article examine la pensée de saint Augustin sur les œuvres des infidèles, particulièrement d'après le *Contra Julianum*, L, 4, c. III, 1, et révise l'interprétation de J. Ernst, *Die Werke und Tugenden der Unglaübigen nach S. Augustin*, Fribourg, 1871. Pour ce dernier, les œuvres des infidèles sont formellement mauvaises, parce qu'elles ont pour prin-

cipe le péché originel. Dalmau fait tout d'abord des réserves à cette interprétation. Un acte est peccamineux ou bon suivant la fin à laquelle il tend, et non en vertu de son origine ; de plus il n'est pas essentiellement mauvais parce que privé de tout surnaturel ; parfois même il se trouve récompensé temporellement. On ne peut comparer les œuvres de l'infidèle aux mouvements non délibérés ; tout au plus peut-on leur appliquer topologiquement la notion de péché. D'un examen des textes augustiniens, l'auteur conclut à une conception du péché plus large que la nôtre de la part de saint Augustin. Ce qui serait essentiel dans le péché, c'est le refus de la grâce ; et ce qui vicie bien des actes naturels, c'est leurs circonstances ou leur fin et surtout leur manque d'ordination à une fin surnaturelle.

147. *Initium omnis peccati superbia* (Augustine on Pride as the First Sin) by W. M. Green. University of California Press, 1949 (vol. 13, n° 13, pp. 407-432).

La définition de l'orgueil premier péché est une doctrine constante de la théologie augustinienne. La première partie de cette étude recense de nombreux passages où saint Augustin parle de l'orgueil. Puis on nous présente les sources de cette doctrine : Bible, surtout Isaïe et Ezéchiel, voir même les apocalypses juives, comme le Livre d'Enoch, les Pères, comme Irénée, Origène et par là le courant hellénique, tout particulièrement la pensée platonicienne. Cette seconde partie est riche de suggestions qui ne sont pas pour autant des plus évidentes. Quant à la portée de cette doctrine dans la pensée augustinienne, l'auteur la déduit d'une analyse psychologique à partir des *Confessions*. C'est l'orgueil du rhéteur et du manichéen de Carthage, c'est la découverte de cet orgueil chez les philosophes néoplatoniciens, c'est enfin l'étonnement devant l'humilité du Christ et des saints et la conviction que Dieu résiste aux superbes et donne sa grâce aux humbles. La conversion d'Augustin est avant tout le rejet conscient de l'orgueil.

148. *Sergius Bulgakow zur Lehre des hl. Augustinus über das Bild der Heiligsten Dreifaltigkeit im Menschen*, par B. Schultze, S. J., dans *Orientalia christiana periodica*, xv, 1949, pp. 1-40.

C'est une gageure de vouloir résumer un article qui est lui-même un laborieux résumé de deux doctrines dont l'exposé occupe des volumes ! Pour la doctrine de Bulgakow, Schultze se réfère à ses ouvrages : *Die Tragödie der Philosophie*, Darmstadt, 1927 ; *Orthodoxie*, Paris, 1932 ; *Der Tröster*, Paris, 1936 ; et à quelques uns de ses articles : e. a. *Capita de Trinitate* dans *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, Bern, 1936(144-167 ; 210-230) ; 1945 (24-55). Pour la doctrine de saint Augustin, il se fie à M. Schmaus : *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster i. W. 1927, non à saint Augustin lui-même. Bulgakow distingue dans l'homme : *esprit* et *âme*. L'esprit s'identifie pratiquement avec la *conscience de soi*. Celle-ci est « communautaire ». Cet aspect communautaire est un postulat inhérent à l'esprit avant toute expérience. Il est un mystère de contradiction : l'affirmation du « moi », en effet, tout en comportant une négation de tout ce qui n'est pas moi (aspect absolu), inclut une coaffirmation de « l'autre » qui se détaille en « toi », « lui » (aspect relatif). Moi, toi, lui, se

synthétisent en « nous ». Tous les « moi » participent à la même nature ὁμοούσιος) ; mais chacun à sa manière individuelle (ὁμοιούσιος). Ce mystère de la conscience de soi ne peut se clarifier que par la Révélation de la Sainte Trinité : le postulat de la conscience est un postulat de la Sainte Trinité. Saint Augustin, d'après Bulgakow, a raison quand il écrit : *trinitatem in homine, qui imago Dei sit, quandam inesse ;* mais les analogies psychologiques qu'il construit sont fausses. Elles supposent une non-distinction entre âme et esprit. Dans la première analogie trinitaire : *mens, notitia, amor*, mens est à la fois esprit-sujet et faculté de penser : on ne peut ranger l'esprit-sujet dans le même ordre de valeurs que ses activités ; et comme faculté « mens » est à « notitia » comme une puissance à son acte, sans distinction réelle (?). La seconde analogie *memoria, intelligentia, voluntas* soulève d'autres difficultés : « memoria » et « intelligentia » sont deux aspects d'une même faculté et à ordre réversible ; on ne peut identifier « voluntas » avec « amor » ; l'amour, de plus, n'est pas une troisième chose entre celui qui aime et celui qui est aimé, mais un mot abstrait décrivant l'acte d'aimer. Ces deux analogies sont très imprécises : les trois réalités dont elles se composent *appartiennent* à l'homme, ne *sont* pas l'homme : tandis que la Sainte Trinité qu'elles représentent *est* Dieu. Il faut chercher la Trinité dans la personne même, dans la *conscience de soi*, sous peine de tomber dans un psychologisme dogmatique qui conduit au rationalisme et à l'anthropomorphisme.

Après cet exposé, Schultze passe à une critique approfondie. Il est difficile de dire nettement ce que B. entend par *esprit*, distinct de l'*âme*. S'il l'identifie à *conscience de soi*, peut-il le soutirer à la psychologie, comme il a la prétention de le taire ? La réflexion philosophique sur le *moi* — en quoi B. voit la conscience de soi en opposition à la connaissance empirique de soi — ne découvre aucun postulat à priori dans le *moi*. Le contenu même du postulat « moi-toi-nous » est lourd de problèmes. B. n'échappe pas à des contradictions, disant tantôt que le *toi* est co-perçu dans le *moi* tantôt que le toi est une donnée d'expérience. La trinité « moi, toi, nous » exprime-t-elle nécessairement trois personnes et non deux ou qua re ? Si l'image est répartie sur trois personnes, où était-elle quand il n'y avait qu'Adam et Eve ? On se demande d'ailleurs, d'où viendrait l'aspect communautaire de la conscience si ce n'est par l'expérience de la multiplicité des « autres ». Il y a en plus une énorme différen e entre la présence de soi à soi et la présence d'autres à soi : la première est une présence d'identité subjective réelle, la dernière une présence intentionnelle. On pourrait, de ce chef, reprocher à B. ce qu'il reproche à la première analogie de saint Augustin : changement d'ordre de valeur. Aussi la réalité et le contenu du postulat de B. peuvent difficilement résister aux objections de la psychologie. B. néanmoins en conclut au mystère de la Sainte Trinité comme à un donné nécessaire à notre pensée et le point de départ de toute métaphysique. N'y avait-il donc pas de métaphysique avant la révélation de la Sainte Trinité ? L'intuition d'Augustin d ι moi-pensant, sans postulat, est une base plus solide. B. mêle souvent connaissance naturelle et Révélation, il n'a pas de notion claire de ce qui sépare nature et surnaturel, ni spécialement une idée exacte de la grâce.

Nous n'avons relevé dans l'article du P. Schultze que ce qui nous paraît l'essentiel. Tout en soulignant les faiblesses de la doctrine de B. dues en particulier à l'approche du mystère dans une mentalité philosophique héritée des penseurs allemands, S. lui reconnaît des mérites de détail. Elle souligne, par sa critique même, la valeur réelle, quoique relative, des analogies augustiniennes pour représenter le grand mystère de la Sainte Trinité.

A. C. d. V.

149. *Sacramentum chez saint Augustin*, par F. Van der Meer, dans *La Maison-Dieu*, n. 13, 1948, pp. 50-65.

Le mot *sacramenta* chez saint Augustin recouvre tout ce qui a « caractère de signe sacré », ce qui est « symbole sacré », tant les *sacramenta* de l'action ou du culte que ceux de la arole ou de la prédication. Ces derniers, tous contenus dans l'Écriture, sont légion, alors que les symboles utilisés dans la célébration des mystères sont peu nombreux. Le sacrement a tout d'abord onction de signe, il nous achemine à la réalité transcendante dont il est l'image, « en suggérant, en enflammant et, enfin, paradoxalement, en révélant et en voilant à la fois ». Il suggère des choses qui demeureraient imperceptibles. Il a comme « une force qui enflamme et élève ». Il « révèle en cachant, il voile en découvrant : en un mot, il ne fait qu'entrevoir ». Mais « l'important dans le symbole, c'est l'entraînement, le ravissement vers le haut..., le saut de la signification superficielle et apparente au sens intime et profond », et par là « saint Augustin touche à la structure intime du sentiment religieux et à la psychologie du culte tout entier », dont « les deux éléments qui les définissent sont... d'une part, le sens du symbole... et, de l'autre, le sens de participation au... fondement existentiel, primaire, personnel de toute chose ». Il y a plus encore dans la conception du sacrement chez saint Augustin, outre la fonction de signe, il y voit une médiation efficace, une objectivité du mystère. Il envisage « le *sacramentum* en dehors d'un ordre purement noétique, et reconnaît en lui une représentation efficace des réalités du salut... Les signes figurent ce qu'ils donnent, et donnent ce qu'ils signifient... Ils rendent présent selon un mode d'être spécial un mystère de notre salut appartenant au passé. » Mais doit intervenir la parole, « le verbe de la foi », élément essentiel du rite sacramentel, qui n'est efficace que dans la mesure où il est cru. Dans la théologie sacramentelle, Augustin, à la différence des théologiens du Moyen Age, ne sépare pas dans le symbole sacramentel, signification et fonctionnalité, ni ne réserve au mot *sacramentum* un sens spécifique, et lui fait désigner d'une façon indifférenciée les mystères du salut.

150. *The Meaning of « Spiritus » in St Augustine's « De Genesi, XII »*, par J. H. Taylor, S. J., dans *The Modern Schoolman*, xxvi, 1949, pp. 211-218.

Dans un essai d'explication du ravissement de saint Paul (*II Cor.*, XII, 2-4), Augustin distingue, au livre XII du *De Genesi ad litteram*, trois types de vision : un type corporel, un type spirituel, un type intellectuel. Dans le type spirituel, la fonction de l'âme mise en branle est l'esprit qu'il définit : *vis animæ quædam mente inferior, ubi corporalium rerum*

similitudines exprimuntur (Libr. XII, IX, 20). *Spiritus* est donc distinct de *mens* et comp rte une frange de sensibilité matérielle ténue. De ce concept J. H. Taylor étudie le contenu, l'origine et l'évolution ultérieure dans les œuvres d'Augustin. Augustin lui-même est conscient du contenu inusité qu'il donne ici au terme *spiritus*, mais se réclame à tort de saint Paul : *I Cor.* XIV, 14 (Libr. XII, VIII, 19). Les conclusions de Taylor se résument comme suit : 1° Le concept a été suggéré à Augustin par le *pneuma* néoplatonicien : il n'y a de précédent dans aucun auteur latin, classique ou patristique pour cet emploi spécial du mot. 2° Augustin a mal compris Porphyre en interprétant son pneuma comme une partie de l'âme immatérielle ou il a délibérément adapté le concept néoplatonicien à sa propre théorie de la connaissance en décrivant le *spiritus* comme une fonction de l'âme. 3° Dans le *De Genesi ad litt.*, il tente, par manière d'explication philosophique des tourments de l'enfer, d'exploiter cette théorie d'un état « spirituel » de l'âme en postulant des formes quasi fantômes, semblables mais non identiques à celles de l'enfer de Porphyre. 4° Enfin, dans le *De civitate Dei*, il abandonne cette théorie en faveur d'un feu matériel, agissant mystérieusement sur l'âme immatérielle. L'article s'achève sur un aperçu rapide de la fortune du concept aux siècles postérieurs.

A. C. d. V.

151. *Caritas* (Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne), par H. PÉTRÉ, dans *Spicilegium sacrum lovaniense*, fasc. 22, 412 p., 1948.

Cette monographie s'arrête çà et là aux écrits de saint Augustin pour préciser le sens des mots se rapportant à la charité comme *Amor* et *Dilectio* ou *Caritas* (qu'il identifie), *Fratres* (comme le sont les chrétiens entre eux), *Proximi* (le fait de nos simples rapports d'homme à homme), *Beneficentia*, *Humanitas*, *Eleemosyna*, *Misericordia*, *Bona opera*, *Corpus* (emploi de cette métaphore paulinienne pour exprimer la charité chrétienne entre fidèles), *Pax*, *Concordia*, *Unitas* (unité du genre humain, et en face des Donatistes, unité catholique).

152. *Que signifiaient « Initium fidei » et « Affectus credulitatis » pour les Semipélagiens ?* par J. CHÊNE, dans *Recherches de Science religieuse*, t. XXXV, 1948, pp. 566-588.

Pour les uns, l'*initium fidei* est l'ensemble des dispositions qui précèdent et préparent la foi dans une âme ; de ces dispositions, l'attrait, l'aspiration vers la foi serait l'*affectus credulitatis*. Pour d'autres, cet *affectus credulitatis* désignerait l'intention de croire, le vouloir-croire qui commande l'acte de foi ; il serait l'aboutissement de l'*initium fidei*. D'autres encore donnent à l'*initium fidei* la même signification qu'à l'*affectus credulitatis*, entendu comme la volonté de croire, mais là encore il s'agit d'une démarche antérieure à la foi et distincte d'elle. Enfin Suarez proposait une autre interprétation, le « commencement de la foi » serait la foi elle-même, mais à l'état initial, y compris toutes les démarches par lesquelles se prépare la justification, et l'*affectus credulitatis* désignerait non pas le désir, la volonté de croire, mais la foi, l'adhésion docile à la parole de Dieu.

L'auteur étudie le bien-fondé de ces assertions chez saint Augustin, Prosper, Cassien, Faust de Riez, les moines scythes de Constantinople. Pour Augustin, l'expression *initium fidei* se rapporte à la foi, en tant qu'elle est un commencement du salut et de la vie, foi imparfaite des justifiés que n'ont pas encore affermis les tentations et l'épreuve, la foi du catéchumène con u, mais non encore né à la vie divine. — Cf. *Epist. CXCIV*, n. 9, ad Sixtum ; *Exp. Epist. ad Galat.*, n. 38 ; *De divers. quæst. ad Simp.*, I, q. 2, n. 2 ; *De Praedest. Sanct.*, n. 3, 7 ; *Epist. CCXVII.* Nul doute qu'à cette époque, l'*initium fidei*, dans la langue semi-pélagienne, désignait bien la foi. L'auteur nous renvoie également aux lettres de Prosper et d'Hilaire à Augustin.

153. *Note sur l'Eglise sans tache ni ride*, par Ch. JOURNET, dans *Rev. Thomiste*, 1949, pp. 206-221.

Examen des diverses interprétations des Pères au sujet d'un passage de saint Paul : « L'Église qui est glorieuse, sans tache ni ride ni rien de semblable, mais sainte et immaculée » (*Ephés.*, v, 27). Dans les pages 208-211, l'auteur nous donne les différents commentaires de saint Augustin. Pour lui, cette Église est l'Église de la vie présente par opposition aux sectes hérétiques. — Elle est l'Église du ciel. — Elle serait constituée de ceux qui demeurent dans le Christ, et peuvent alors tout obtenir de Lui. Ailleurs saint Augustin avance que l'Église, corps du Christ, est sans péché, mais non pas sans pécheurs, ou encore les pécheurs sont dans l Église sans être de l'Église. Cette dernière formulation sera utilisée jusqu'au XVIe siècle, et la Réforme lui fera dire que l'Église du Christ n'est faite que de justifiés et de prédestinés. Quant à la véritable notion d'une Église sans péché, mais non pas sans pécheurs, elle se trouve en termes directs chez saint Augustin.

154. *La communion spirituelle, doctrine et pratique*, dans l'*Ami du Clergé*, n° 2, 1949, pp. 17-22.

A la page 19 de cet article, l'auteur anonyme recourt à saint Augustin pour appuyer son affirmation sur la nécessité de l'Eucharistie pour le salut et donne en note 6 de nombreuses références : « *De pecc. mer. et remis.*, L. I, c. XX, n. 26 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 123 ; id., n. 27, col. 124 ; id., c. XXIV, n. 34, col. 128-129 ; L. III, c. IV, n. 7, 8 ; col. 189-190 ; *Epist.*, CLXXXVI, c. VIII, n. 29 ; *P. L.*, t. XXXIII, col. 826 ; *Cont. duas epist. Pelag.*, L. I. c. XXII, n. 40 ; t. XLIV, col. 570 ; L. II, c. IV, n. 7 col. 576 ; *Contr. Julianum*, L. I, c. IV, n. 13 ; L. III, c. I, n. 4 ; c. XII, n. 25 ; t. XLIV, col. 648, 703, 715 ; *Op. imperf. contr. Julianum*, L. II, c. XXX ; L. III, c. XLIV ; t. XLV, col. 1154, 1268 ». Nous faisons nôtre la remarque de l'auteur que « l'on ne saurait admettre ici l'interprétation de Mgr Batiffol, *L'Eucharistie*, 5e éd., p. 449, 450, selon laquelle saint Augustin aurait enseigné que les enfants ne pouvaient être sauvés sans l'Eucharistie ».

155. *Le Christ et la prière, selon saint Augustin*, par A. DE BOVIS, S. J., dans *Mélanges Marcel Viller* (*Rev. d'ascét. et de mystique*, 1949, pp. 180-193).

S'arrêtant aux commentaires sur saint Jean, l'auteur formule la doctrine de saint Augustin sur la prière. Elle s'enracine dans ce désir humain

consécutif au sentiment d'indigence et de pécheur. Dans son premier acte de conversion, l'homme confesse son impuissance et sa misère, alors son désir d'aide, de secours devient une prière. Mais cet appel adressé à Dieu doit avoir lui-même son principe ; saint Augustin donne le secret : « *caritas ipsa gemit*, *caritas ipsa orat* ». Plus encore, c'est l'Esprit-Saint « qui nous enseigne à soupirer... La prière de l'Esprit-Saint provoque la nôtre ». Quant au Christ, il est « le milieu vivant dans lequel subsiste la prière » ; en lui le chrétien prie, « sa prière monte vers Dieu enveloppée dans la prière de son Maître ». De là découle la puissance de la prière, elle est un avènement au Christ, et avec Lui et par Lui nous entrons au contact de la Sainte Trinité. Par la prière, l'âme s'élève, s'approche de Dieu et demeure en Lui. Le cycle de la prière est « un cycle tout entier christologique, et par là, c'est un cycle dont le déroulement nous donne accès en Dieu ».

156. *De quoi s'accusent les saints ?* par P. Galtier, S. J., dans *Mélanges Marcel Viller* (*Rev. d'ascét. et de myst.*, 1949, pp. 168-179).

Tout homme, si saint qu'il soit, doit s'avouer pécheur, non seulement parce que demeure en lui la concupiscence, racine de tout péché, mais du fait que notre justice, notre charité demeurent limitées, entravées. Dire qu'il peut y avoir progrès, c'est reconnaître un manque, un défaut, c'est donc qu'il y a encore quelque chose du péché, du vice. « Tous nous péchons et la différence est toute dans le degré de charité que nous possédons ou plutôt qui nous manque. Celui-là est plus pécheur chez qui est moindre la charité envers Dieu et le prochain ; celui-là l'est moins qui l'emporte en charité. » Cette doctrine de saint Augustin, Galtier la tire de la *Lettre* 167. Elle se trouve également dans les *Tractatus*, 4, 5, 6 *in Epistolam Joannis*, dans le *De Natura et Gratia*, XIV, 15, dans le *De peccatorum meritis et remissione*, II, ch. vii, 8-9, avec des aspects complémentaires.

157. *Les Psaumes des montées à Jérusalem, commentés par saint Augustin*, par A. Delamare, dans *La vie spirituelle*, décembre 1949, pp. 478-493.

Reprenant le commentaire des psaumes des degrés (Ps. 120 à 134) que fit saint Augustin au cours des quatre mois d'un hiver, entre 411 et 418, l'auteur en souligne la portée ascétique et mystique. C'est la marche de l'âme vers son Dieu ; c'est la montée dans l'amour, la route, le cheminement du pèlerin, la nostalgie de la Patrie, étapes de purification, de conquête et de repos. « Et souvent, nous avons déjà dit à votre sainteté ce que ces degrés signifient : non pas les âmes qui descendent, mais les âmes qui montent » (ps. 121).

158. *La vida religiosa en san Agustin*, par le P. César Vaca, O. E. S. A., tome I : *Caridad*, *Vida común*, *Pobreza*, 257 p. ; tome II : *Humildad*, *Oración*, *Mortificación*, 344 p., Avila, Senén Martin, 1948.

Voici un commentaire ascétique des cinq premiers chapitres de la Règle de saint Augustin, disposé en quarante-quatre méditations pieuses, très psychologiques, riches de citations. Dans une lettre d'introduction, le P. J. Zameza qualifie ce livre de « precioso Manual de formación espiritual

de los jóvenes agustinos ». Ce volume contient deux tomes : Le premier propose comme thèmes d'oraison : la charité, la vie commune, la pauvreté, thèmes suggérés par le chapitre p e n e · de la Règle. Le second tome s'arrêtant aux chapitres 2, 3, 4 et 5, nous fait méditer sur l'humilité, l'oraison et la mortification. Espérons que l'auteur ne nous fera pas trop attendre la suite de ce commentaire qui déjà nous fait découvrir les profondes exigences et tout l'élan mystique contenus dans la Règle de saint Augustin.

159. *An Augustinian Doctrine of Signs*, par E. G. Ballard, dans *The New Scholasticism*, n° avril 1949, pp. 207-210.

160. *Augustine's Quest of Wisdom*, par Bourke Vernon J., Milwaukee, Bruce, 232 p., 1949.

161. *Das Mönchtum des hl. Augustinus*, par A. Zumkeller, Würzburg, Augustinus-Verlag, 387 p., Broschiert.

162. *Metaphysics and eschatology in the sacramental teaching of st. Augustine*, par R. Prenter, dans *Studia theologica* (Lond.), 1948, I, pp. 5-26.

163. *De Ascese in Augustinus' belijdenissen*, par, A. Hulsbosch O.S.A., dans O.G.L., 1949, 26, pp. 72-78, 138-147.

164. *S. Agostino, S. Tommaso e il soprannaturale cattolico*, par Giacomo Soleri, dans *Sapienza*, 1949, (2), pp. 46-60.

165. *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique* (1050-1233), par D. Van den Eynde, dans *Anton.* 24 (1949), pp. 183-228 ; 439-488 ; et 25 (1950) pp. 3-78.

166. *La maternidad espiritual de Maria en los Padres latins*, par J. M. Bover, dans *Estudios Marianos* (Madrid), 1943, VII, pp. 105-120.

167. *La Patrística en la mariologia de s. Bernardo*, par F. Sola, S. J., dans *Estud. ecles.*, 1949, pp. 209-226.

168. *Un parecer inédito del P. Gabriel Vá-quez sobre la doctrina agustiniana de la gracia eficaz*, par J. A. de Aldama, S. J., dans *Estud. ecles.*, 1949, pp. 515-520.

G. M. Folliet.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

DANIEL-ROPS, *L'Eglise des Temps barbares*, 19 × 12, 776 p., A. Fayard 1950.

L'*A. T.* a montré, en fin 1949, la valeur du « témoignage chrétien » que constitue, après son « Histoire sainte » en deux volume , l'*H stoire de l'Eglise du Christ* entreprise par Daniel-Rops. Le plan primitif s'est même élargi, puisqu'il est proposé maintenant en six volumes :

1. L'Église des Apôtres et des Martyrs.
2. L'Église des Temps barbares.
3. L'Église de la Cathédrale et de la Croisade.
4. L'Église de la Renaissance et de la Réforme.
5. L' glise des Temps modernes.
6. L'Église des nouveaux Apôtres.

Chaque volume forme un tout indépendant, avec son titre propre.

L'Eglise des Apôtres et des Martyrs parut en 1948. Voici, en 1950, *L'Eglise des Temps barbares*, qui couvre les six siècles compris entre la mort de Théodose le Grand, 395, et *l'an mille*. Les titres des dix chap res donnent bien l'esprit de l'œuvre, mais n'indiquent pas toute la richesse du contenu. 1. *Le saint des Temps nouveaux*, c'est saint Augustin, dont la grande figure s'est imposée à l'auteur par sa haute intelligence et son œuvre immense, providentielle, aussi sûre que vaste. 2. *L'ouragan des Barbares et les môles de l'Eglise :* en face des envahisseurs barbares, les évêques jouent un rôle décisif pour l'Église d'Occident et la civilisation chrétienne. 3. *Byzance des autocrates et des théologiens :* cette ville devient le centre principal du christiamisme oriental avec Justinien. 4. *L'Eglise convertit les Barbares :* œuvre grandiose de saints de toute classe : évêques, papes, moines, la cs. 5. *Chrétiens des temps obscurs :* la transformation des mœurs est pénible, mais se réalise en dépit des obstacles qui la retardent 6. *Drames et déchirements de l'Orient chrétien :* luttes héro ques de Byzance contre les Perses, puis les Arabes ; et drames intérieurs provoqués par le monothélisme et l'iconoclasme. 7. *La Papauté et le Nouvel Empire de Charlemagne :* mission divine et faiblesses du grand empereur, suscité en Occident par la Providence. 8. *L'Eglise en face des nouveaux périls :* après la chute de l'Empire carolingien, l'Église se retrouve maîtresse des destinées de l'Occident ; cependant, elle subit elle-même bientôt une crise, passagère, mais redoutable. 9. *Byzance se relève, mais se sépare de Rome :* l'empire d'Orient contient les Musulmans et convertit les Slaves, mais aggrave son opposition à Rome. 10. *L'aube douloureuse de l'an mille :* c'est la grande épreuve de l'Église occidentale, qui n'en sortira que par une réforme intérieure, déjà amorcée et dont on pressent la fécondité.

Tel est, en son ensemble, le plan de ce volume, où un « honnête homme », très cultivé, a groupé ses lectures dans les ouvrages des meilleurs spécialistes, à l'usage d'un public étendu qui ne peut se procurer, ni une telle littérature, ni les loisirs de l'assimiler. Le travail ainsi accompli mérite les plus chaudes recommandations.

H. de Lubac, *Histoire et Esprit : L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène* (Théologie, 16). In-8° de 448 p., Aubier, 1950.

Origène n'a jamais cessé d'être un signe de contradiction. Il le reste de nos jours comme il l'a été de son vivant, car ceux qui lisent la Bible — et ils sont de plus en plus nombreux actuellement — le rencontrent sur leur chemin lorsqu'ils veulent interpréter les Livres Saints. Il passe en effet, à tort ou à raison, pour le représentant le plus caractéristique de l'exégèse allégorique et tous les allégorisants d'aujourd'hui se réclament de lui ; tandis qu'à l'inverse les partisans d'une exégèse littérale ou historique le poursuivent volontiers de leurs sarcasmes ou de leurs griefs. Le R. P. de Lubac a donc entrepris une œuvre utile en essayant de montrer quelle avait été au juste la véritable pensée d'Origène sur l'Écriture. Il avait déjà commencé à s'expliquer sur ce point dans les introductions qu'il avait écrites pour les homélies sur la Genèse et sur l'Exode publiées dans *Sources chrétiennes*. Il reprend ici ces introductions, mais il les développe et il les complète de manière à nous donner un ouvrage d'ensemble qui est de premier ordre.

Il commence — et c'était une indispensable introduction — par rappeler les griefs qu'on a jadis accumulés, qu'on accumule encore aujourd'hui contre Origène. La liste des adversaires du grand Alexandrin est impressionnante, et l'on se demande d'abord comment tant de bons esprits ont pu se tromper pour interpréter sa pensée. Car il en est ainsi, et la plupart des antiorigénistes se sont grossièrement mépris sur les caractères de l'œuvre qu'ils se proposaient d'étudier. Ils ont vu en Origène un philosophe et un savant ; ils se sont contentés de lire le *De principiis*, les grands commentaires et à la rigueur le *Contra Celsum*. Ils ont laissé de côté les homélies comme quelque chose de négligeable, alors que ce sont elles peut-être qui éclairent le mieux le vrai caractère de leur auteur. Celui-ci en effet est avant tout un homme d'Église, fermement attaché à l'orthodoxie ; un mystique qui aime le Sauveur de toute son âme et s'unit à lui par la prière ; et s'il est aussi un savant, il veut mettre sa science au service de l'amour. Dès lors, il ne songe pas à nier le sens littéral de l'Écriture, sauf peut-être en des cas très rares. Il y voit au contraire le fondement de toute interprétation raisonnable, et nos modernes allégoristes qui se réclament de lui pour rejeter le sens littéral comme indigne de Dieu, prouvent seulement par là qu'ils ne l'ont pas lu ou qu'ils ne l'ont pas compris. Sans doute, le sens littéral, pour lui, n'est pas le seul et l'exégète doit creuser plus profondément pour scruter le mystère de l'Écriture, mais il n'a pas le droit de se livrer à toutes les fantaisies et de couvrir ses élucubrations d'un prétendu droit des sens spirituels. Origène donne ici l'exemple de la modération et de la modestie d'abord en priant l'Esprit-Saint de l'éclairer, puis en proposant ses exégèses comme de simples essais qu'il soumet à l'examen et à la critique de ses auditeurs. S'il agit ainsi pour l'Ancien Testament, à plus forte raison le fait-il aussi pour le Nouveau, car, jusque dans l'Évangile, il cherche des sens spirituels, — avec exagération parfois, — mais il se garde bien de rien laisser tomber de l'histoire.

Comment d'ailleurs pourrait-il en être autrement ? Pour Origène, comme pour tous les vrais chrétiens, le christianisme est une religion *historique*. Le Nouveau Testament réalise donc l'Ancien ; mais il ne peut

le réaliser que si l'Ancien lui-même ne s'évanouit pas dans l'illusion du symbolisme. Lorsqu'on dit que Jésus est le véritable Abraham, le véritable Mo se, on ne veut pas dire qu'Abraham et Mo se n'ont pas existé ; on met au contraire en relief la signification profonde d'Abraham, de Mo se et des autres, par rapport au plan divin. C'est en ce sens très profond que l'Écriture est un type. L'Eucharistie elle aussi est un type, un mystère, un sacrement et le P. de Lu ac a raison d'insister sur ce point pour rappeler à quelques théologiens que certaines formules d'Origène, inadéquates certes lorsqu'on les sépare de leur contexte, ne contiennent rien que d'harmonisé à la foi courante de l'Église. Le Christ mortel lui-même est un type puisque l'Église le continue et renouvelle ses mystères, jusqu'à la fin du monde. Réellement sauvés par la croix du Calvaire, les hommes, tout au moins les fidèles, achèvent le salut du monde, en accomplissant en eux ce qui manque à la passion du Christ. Cette sèche analyse exprime bien mal les richesses que prodigue, à son habitude, le P. de Lubac. Les notes abondantes qui courent au bas des pages sont pour le lecteur un motif d'admiration sans cesse renouvelée par l'abondance et la variété. Les auteurs qu'elles citent depuis les livres sacrés de l'Inde jusqu'au dernier exégète contemporain, tout cela avec la plus parfaite simplicité, sans l'ombre d'une ostentation, simplement pour éclairer les démonstrations du texte. Il est devenu de mode pour la critique de reprocher aux auteurs l'absence d'une table alphabétique des noms et des matières. Je préfère ne pas sacrifier à la mode en adressant le même reproche au R. P. de Lubac, car ceux qui le font semblent ignorer par trop les conditions actuelles de l'imprimerie pour qu'on s'en émeuve.

G. Bardy.

Saint Jér^me, *Lettres*, texte établi et traduction : Jérôme Labourt. Collection Guillaume Budé, 1949, lxvii-170 p., in-8°.

Précédées d'une Introduction de 76 pages retra ant l'homme que fut saint Jérôme et son œuvre, le premier volume des Lettres nous livre dans une très élégante et précise traduction les 22 premières lettres d'un recueil complet le premier qui — après celui, prêtant trop à caution, de Bareille (1878-1885) — offrira au public lettré de langue fran aise la correspondance de saint Jérôme. Le texte lui-même sur la base de l'édition Vallarsi (1734), reproduite par Migne (P. L. XIII) en 1864, est celui établi par le professeur Isidore Hilberg mais à ponctuation retouchée par M. La ourt pour la délicatesse de l'esprit latin. Quant aux 22 lettres présentées dans ce premier volume, les annotations de la traduction sont fort pertinentes et réduites au minimum nécessaire à l'information historique, philosophique ou théologique du lecteur mal à l'aise dans ces spécialités techniques. L'appareil critique accompagnant le texte latin fait également de cette édition des lettres un ouvrage que les spécialistes mêmes manipuleront avantageusement. Après lecture de ce premier tome, c'est très sincèrement qu'on désire aborder la suite de cette édition qui fait honneur à la Collection des Universités de France.

A. N.

TABLE GÉNÉRALE

Études et Recherches

Bulletins — Chroniques — Bibliographies

Auteurs des Écrits Recensés (1)

(1) Les noms d'auteurs objet de recensions importantes sont en grandes majuscules.

ENGLEBERT (O.) : *Les saints de juillet-août-septembre*, in-16, 63, 59, 59 p., Albin-Michel, 1950.

FOLLIET (J.) : *Monde moderne et charité* (Questions pastorales), in-8°, 20 p., Ed. Fleurus, 1950.

FOUCAULD (Ch. de) : *Nouveaux écrits spirituels*, 19 × 12, XII-238 p., Plon, 1950.

FRUYTIER (Dr Jos. C. M.) : *Het woord mysterion in de catechism van Cyrillus van Jeruzalem*, in-8°, X-196 p. Centrale Drukkerij N. V. Nimègue, 1950.

GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, 22 × 16, 342 p., Beauchêne, 1950.

GEORGES (R. P. E.) : *Saint Jean Eudes, Vie et royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, in-8° c., XLI-600 p, Lethielleux, 1950.

GUARDINI (Romano) : *Le rosaire de Notre-Dame* (trad. Ancelet-Hustache), 19 × 13, 104 p., Bloud et Gay, 1950.

HÉRING (P. H. M.), O. P. : *Charité d'hier, justice d'aujourd'hui ?*, 16 × 12, 40 p., Rome, « Angelicum », s. d.

JACQUES LE MINEUR : *La joie dans saint Paul*, in-8° c., 30 p., Lethielleux, s. d.

JETTÉ (F.) : *Qu'est-ce que la Missiologie ?* in-16, 190 p., Edit. de l'U. d'Ottawa, 1950.

LE BEC (Dr R.) : *Raisons médicales de croire au miracle*, 8e édit., in-12, XXVIII-209 p., Bonne Presse, 1950.

LORSON (P.) : *Un chrétien peut-il être objecteur de conscience ?*, in-16, 205 p., Edit. du Seuil, 1950.

LOVER (P.) : *L'autorité et l'obéissance dans les entreprises à la lumière de la Règle de saint Benoît*, in-16, 40 p., La Pierre-qui-vire, Saint-Léger-Vauban (Yonne), 1950.

MAURIAC (F.) MARCEL (J. M.) : *Terres franciscaines*, in-8°, 80 p., Plon, 1950.

Monitor ecclesiasticus, annus LXXIV-séries VII-1949, fasc. unicus, vol. 1, 24 × 17, 222 pages, Desclée et Cie, 1950.

Oraison (L') à l'école de la Vénérable Madeleine de Saint-Joseph, in-12, 33 p., Lethielleux, s. d.

PIROT (L.), CLAMER (A.) : *La Sainte Bible*, V, Les Psaumes, in-8°, 777 p., Letouzey, 1950.

PLUS (R.), S. J. : *La bienheureuse Anne-Marie Javouhey*, 19 × 14, 160 p., Edit. Spes, 1950.

PROTAT (J.) : *L'Eglise pour vous, qu'est-ce que c'est ?* 19 × 12, 126 p., Edit. Spes, 1950.

RILEY (L. J.) : *The History, Nature and Use of Epikeia in Moral Theology*, in-8°, 495 p., The cathol. Univers. of America Press-Washington, 1948.

RIZCALLAH (N.) : *Charbel Makhlouf*, 19 × 12, 222 p., Spes-Paris, 1950.

ROLIN (Ch.) : *Notre équipement surnaturel*, in-12, XI-342 p., Desclée et Cie, 1950.

STEINMANN (J.) : *Le prophète Isaïe, sa vie, son œuvre, son temps*, in-8°, 380 p. Edit. du Cerf. 1950.

— *Daniel* (Témoins de Dieu-12), in-16, 184 p., Edit. du Cerf. 1950.

SIMON (Mgr P.) : *L'humain dans l'Eglise du Christ* (trad. Abbé M. Grandclaudon), in-8°, 216 p., Salvator-Mulhouse, 1950.

THONNARD (F. J.) : *Précis de philosophie en harmonie avec les sciences modernes*, in-12, 1791 p., Desclée et Cie, 1950.

TRUC (G.) : *Nos orateurs sacrés*, in-8°, 279, p., Edit. de Fontenelle. 1950.

Le Directeur-Gérant : P. LETHIELLEUX, Éditeur

Nihil obstat : Vesontione, die 8 Decembris 1950 — A. DROUET, can. cens.

IMP. DE L'EST. — BESANÇON C.O.L. 31.0351 — Autorisation C.C.P. 25.930

Dépôt légal 1950. — 4e trimestre nº 1140 — Bon d'impression 3.209

IMPRIMÉ EN FRANCE PAR L'IMPRIMERIE DE L'EST A BESANÇON